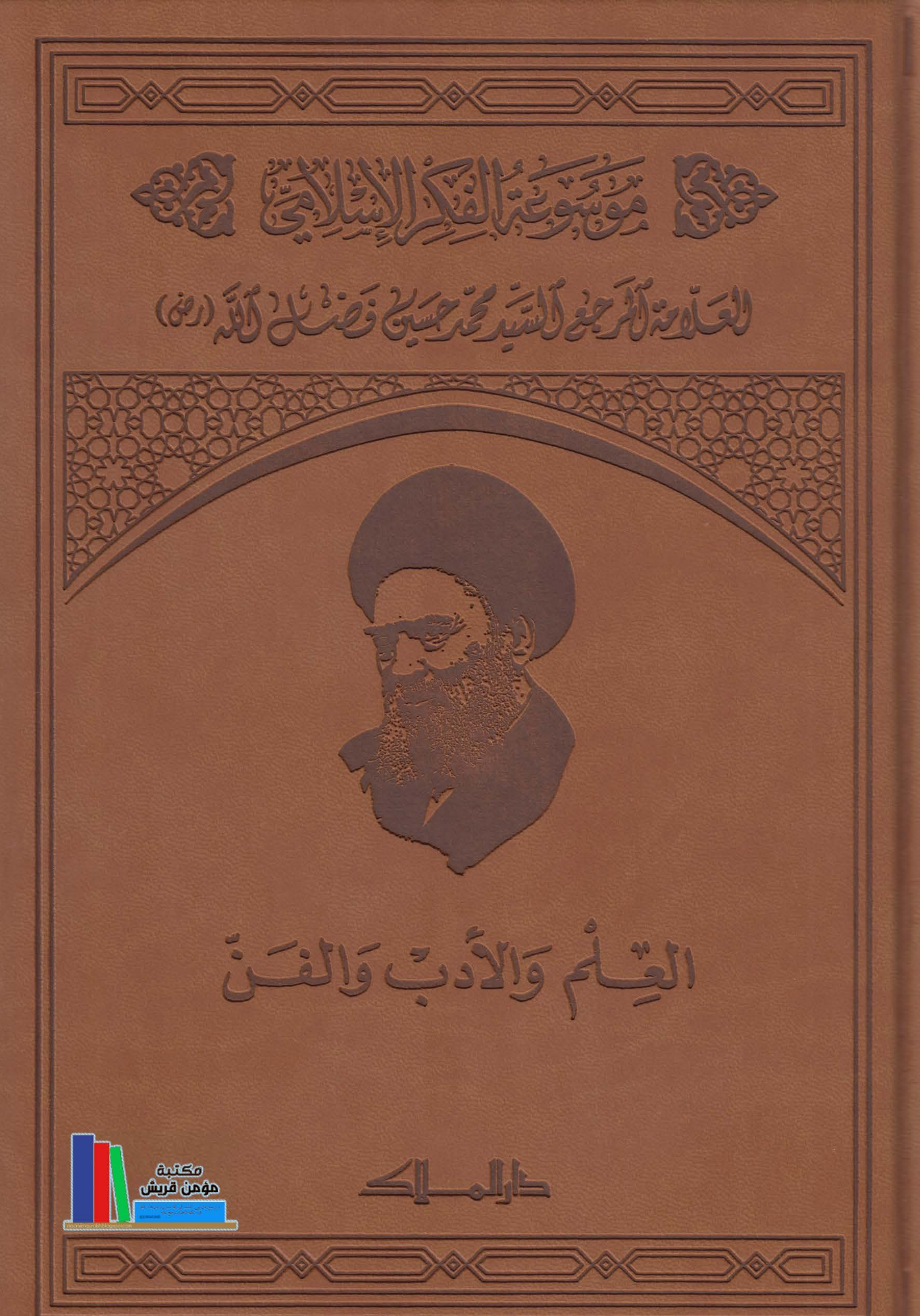


موسوعة الفكر الإسلامي
العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله (رض)
العلم والأدب والفن
دار الملاك
مكتبة
مؤمن قريش

العِلْم وَالأَدَبُ وَالفَنّ

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م



دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل .

هاتف : ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩ ص.ب ٢٥/١٥٨ الغبيري

موسوعة الفكر الإسلامي

العلامة المرجع
السيد محمد حسين فضل الله (رض)

العلم والأدب والفن

المجلد التاسع

دار الملاك


بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويـات

مجلدات الموسوعة

مقدمـــة

يتوقف المجلد التاسع عند قضايا فكرية عامة، لطالما أحبّها سماحة السيّد(رض)، واعتبرها فسحة أمل، فضلاً عن ضروراتها الاجتماعية، كالعلم والثقافة والأدب والفن والشعر.

يحاول سماحته تحديد نظرية معرفية في دائرة الفكر الإسلامي، مع التوقف عند وظيفة العلم ووظيفة الثقافة، ومقاصدهما الإنسانية. ويجتهد بإصدار فتاوى عصرية حيال الأدب والفن، بما في ذلك شؤون المسرح والغناء والتمثيل...

ويلاحظ القارئ كيف أن السيّد شاعر مجلٍ في العملية الشعرية. فما هي آثاره في هذا المضمار؟

إلى ذلك، يتضمن هذا المجلد كشفاً بمؤلفات السيّد، مع موجز مكثف، يعرّف بكل مؤلّف، ما يسهّل للباحثين والدارسين متابعة البحث العلمي من خلال الإحالة إلى المصادر والمراجع.

وفي ختام هذا المجلّد، يجد القارئ لائحةً بمحتويات المجلدات التسعة.

رحم الله العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، ونفعنا بعلمه. فقد كان موسوعياً في ثقافته وعطاءاته الفقهية والفكرية، وظل محباً للعلم والمعرفة حتى آخر أيام حياته.

العلـم والثقافـة

عبد السلام طويل

كاتب مغربي، متخصص في العلوم السياسية

أولاً: في ماهية العلم والثقافة

يحيل العلم، لدى السيد، إلى «الحجة التي تكشف الحقيقة، وتجلو الغموض، وتثبت الفكر، وتؤدي إلى الإيمان المستقر الثابت في عمق الفكر والشعور»، كما يحيل إلى «اليقين القاطع الذي لا مجال معه لأي احتمال مضاد. .»، أو على الأقل إلى «الاطمئنان النفسي أو الفكري للفكرة، بحيث لا يمثل الاحتمال المضاد شيئاً مهماً أمام المستوى الكبير من الرجحان في جانب الإيجاب»، كما يشير إلى جملة «الوسائل العقلانية أو الشرعية التي اعتمدها العقلاء أو صاحب الشريعة كأساس للمعرفة. .». ويقابله «الشك والظن اللذان أطلقا على ما لا حجة فيه من ناحية ذاتية أو جعلية. .»[1].

كما يتراوح مفهوم العلم لدى السيد بين مستوى عرفاني يتحدد بكونه «إشراقة الوعي أو العقل، بما هو إحساس إنساني، وبما هو حركة لتمثل الأشياء في داخل الإنسان»، وبين مستوى مادي موضوعي؛ فهو من الوجهة العرفانية «نور يطل على كل شيء يمكن للإنسان أن ينفتح عليه، ليتحول إلى وعي في كيانه، بحيث يمكنه من خلاله أن يوازن بين الأشياء، ويقارن بينها، وأن يحركها وينطلق بها في غاياته الإنسانية في وجوده على الأرض، أو فيما يتطلع إليه من وجوده الثاني بعد هذه الحياة. .»، ولذلك يتعذر حصر مفهوم العلم في السماء أو في الأرض. .

وهو من الوجهة المادية، يحيل إلى وعي بالأشياء، ذلك أن العلم إنما يتحقق عبر التمثل الإنساني الداخلي للأشياء من خلال الوعي والإحساس معاً. وفي هذا السياق، يميز السيد بين «علم الأرض» و«علم

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله، «تفسير من وحي القرآن»، دار الملاك، بيروت، 1428هـ، 2007م، م14، ص116.

السماء»؛ فبينما يمكن اتصالنا مباشرةً بعلم الأرض، نظراً إلى تعلّقه المباشر بتجاربنا العقلية والحسية الذاتية والتاريخية، فإن اتصالنا بعلم السماء يحول دونه افتقارنا لأية تجربة حسية مباشرة بصدده، ولذلك فلا سبيل لدينا لذلك إلا من خلال التأمل التجريدي أو الاستمداد المباشر من الوحي، كما تعبر عنه تجربة النبوة[2].

وفي إطار المفهوم العرفاني للعلم، نجد السيد يميز بين التفكير والإيمان؛ من منطلق أن «التفكير معادلة»، بينما الإيمان نبض قلب وإحساس وشعور يحول الفكر إلى حالة روحية. وهو التمييز الذي لا يخلو من معيارية مادام الفكر لا يغدو إيماناً إلا «إذا انطلق الإحساس مع الفكر ليفتح له الطريق إلى القلب»[3].

أبعد من ذلك، فإن محورية العلم وأهميّته لديه، تصل إلى درجة المماهاة بينه وبين الحقيقة الإنسانية؛ فمنه يستمد الإنسان هويته وجوهر وجوده وقيمته في هذا العالم. وفي هذا المعنى، يؤكد بصيغة الإثبات: «العلم هو أنت، وهو فكرك في عقلك، ووعيك في قلبك، وتجربتك في كيانك وحركتك. . »[4]. كما يؤكد بصيغة النفي: «فلا النقد أنت ولا العقارات أنت. . أما العلم، فهو أنت، فهو عقلك، وهو ملازم لشخصيتك. فالعلم جزء منك، وهو الذي يمثل عناصر الوعي في شخصيتك، فعلمك أنت، ومشاعرك أنت، وإحساسك أنت، وأما المال، فليس كذلك. . »[5].

فـ «العلم، إذاً، هو الإنسان»، أو بالأحرى «هو الذي يعطي الإنسان وعياً لمصيره ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الأَلْبَابِ﴾ (الرعد:19)؛ ذلك أن التذكر، ها هنا، كناية على الوعي، لأن الذين يمتلكون وعيهم لمصيرهم، عادةً ما

---

(2) السيد، «للإنسان والحياة»، إعداد وتنسيق، شفيق الموسوي، بيروت: دار الملاك، ط3، 2001م، ص75 ـ 76.

(3) للإنسان والحياة، مصدر سابق، ص82.

(4) السيد، «الندوة، سلسلة ندوات الحوار الأسبوعية، دار الملاك، دمشق، ط1، 2002، ج10، ص459 ـ 460.

(5) م. ن، ص460. وفي هذا المعنى، يورد قولاً للإمام علي(ع): **«العلم خير من المال، العلم يحرسك وأنت تحرس المال».**

يمتلكون القدرة على التخطيط لحاضرهم ومستقبلهم تخطيطاً عقلانياً راشداً[6].

ومع تسليم السيد أن الثقافة تعدُّ، من الوجهة الموضوعية، مسألةً معرفية، لا يمكن أن تتحقق كتجربة ثقافية إلا بامتلاك من يخوض غمارها لكل العناصر المعرفية اللازمة لذلك، إلا أنه يعتبر أن الإبداع فيها لا يتحقق إلا بالإخلاص لها؛ بأن نقبل عليها بكل عقولنا وقلوبنا وأحاسيسنا ومشاعرنا. وبذلك يتضافر في تشكيل وبلورة هذه التجربة؛ البعد المعرفي العقلي من جهة، والبعد النفسي السيكولوجي الوجداني والسلوكي من جهة ثانية.

ولعلها الحقيقة التي تجعلنا نستخلص مع السيد؛ أن الثقافة بهذا المعنى المركَّب، كنظرية في السلوك قبل أن تكون نظريةً في المعرفة، لا تحيل إلى حقائق مجردة. على النقيض من ذلك؛ فهي محايثة للوجود الاجتماعي والحقيقة الإنسانية، إلى درجة المماهاة بينهما على الصيغة التالية: «الإنسان = الثقافة + المعرفة»[7].

يتصل العلم، من منظور السيد، اتصالاً لا ينفك بالقيم والأخلاق، إلى درجة يغدو معها العقل هو أساس إنسانية الإنسان، ومصدر علمه الذي به تتحدَّد قيمته وتتحقق كرامته. وهو ما عبَّر عنه بصيغة لا لبس فيها، بتأكيده أنَّ «العلم هو كرامة الله للإنسان من خلال عقله»[8].

أبعد من ذلك، فقد أراد الله تعالى للعلم أن يكون سرَّ القيم كلّها، فمع أن الإيمان قيمة عظمى، إلا أنه لا يصل إلى كمال تحققه إلا بفضل العلم، أما إيمان العجائز، فرغم ما قد يستبطنه من صفاء، إلا أنه يفتقد

---

(6) السيد، «الندوة، مصدر سابق، ج10، ص459 ـ 460.

(7) السيد، «بينات»، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، دار الملاك، بيروت، 1999، ص327.

(8) لا يكتفي السيد بتناول العلاقة بين العلم والأخلاق بشكل مجرد، وإنما يحرص على إيراد العديد من التطبيقات، من قبيل بسطه القول في مسألة «التبرع بالأعضاء البشرية». أنظر: السيد، «الأخلاقيات الطبيّة وأخلاقيات الحياة»، دار الملاك، بيروت، 1423هـ، 2002م، ص32 ـ 33.

للكثير من العمق والامتداد، ولذلك، فإن السيد لا يجد حرجاً في إعلان عدم احترامه وتقديره لهذا الضرب من الإيمان[9].

من الجليّ أن السيد يتبنى منظوراً أخلاقياً وقيمياً للعلم والثقافة يستمدُّ مرجعيته وعمقه من الدين، يقيناً منه أن الدين كمنظومة من القيم والأحكام والمثل والمعارف، لا يتحقق المقصد الكلي منه إلا إذا تمت ترجمته إلى «سلوك عملي في الحياة»، لا تنفصم فيه مقاصد وغايات العلم عن مقاصد الأخلاق وغاياتها..[10]. وتأكيداً لهذا المعنى، يبرز كيف أن الطبَّ كعلم إذا ما تمثلناه وفق منظور مادي وظيفي، فإنه لا يعدو أن يكون مجرد مهنة، أما إذا تمثلناه وفق منظور ديني أخلاقي، فإنه يرتقي إلى مستوى الرسالة، لأن «القيمة هي التي تؤصل إنسانية الإنسان، وهي التي تبني الحياة»[11].

غير أن هذا لا يعني أن السيد يتبنى أو يدعو إلى أسلمة العلوم، بل على النقيض من ذلك؛ فهو شديد الاعتقاد بأن السعي إلى أسلمة الاقتصاد، على غرار السياسة والتربية، وإضفاء الطابع والصفة الإسلامية عليه، لا تجعل منه علماً إسلامياً؛ وعياً منه إن ثمة فرقاً كبيراً بين الاقتصاد كعلم، وبين الاقتصاد كمذهب..[12]. وغير بعيد من هذا المعنى، ينتقد بشدة من يزعمون أن القرآن المجيد يشتمل على سائر العلوم والنظريات العلمية، مبرزاً أنه كتاب هداية يتضمن منظومة قيم عقائدية وأخلاقية، وقيماً اجتماعية وسياسية[13].

ولذلك، فعلى قدر ثقافتنا تتحقَّق إنسانيتنا، وهو ما عبَّر عنه السيد بقوله: «كلما كنت مثقفاً أكثر كنت إنساناً أكثر»، أي كنت «إنسان الثقافة»

---

(9) السيد، «الندوة»، سلسلة ندوات الحوار الإسلامي الأسبوعية بدمشق، دار الملاك، بيروت، ط1، 2000، ج10، ص459 ـ 461.

(10) أنظر: السيد، «تفسير من وحي القرآن»، م20، دار الملاك، بيروت، 2007، ص156 ـ 158.

(11) السيد، «الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة»، مصدر سابق، ص15 ـ 16 ـ 46.

(12) السيد، «أسلمة العلوم»، مجلة المعارج، م 8، العدد38، 1998، ص51.

(13) السيد، «الندوة»، دار الملاك، بيروت، ط1، 1429هـ، 2008م، ج15، ص478.

الذي يتمثل المعرفة في «روحه وفكره ووجدانه وتطلعاته وحتى أحلامه»[14].

وبمنطق المخالفة، يمكننا أن نخلص إلى أنه كلما انحطت إنسانيتك، فإن معرفتك النظرية المجردة مهما اتّسعت، فإنها لن ترتفع بك إلى مستوى الثقافة التي تكمن قيمتها، أول ما تكمن، في كونها «تصقل عقل الإنسان ليكون أكبر، وقلب الإنسان ليكون أطيب، وحياة الإنسان لتكون أغلى»[15]. وما يعزّز ذلك، من وجهة نظر السيد، أن «الإنسان كلما ازداد علماً ازداد وعياً بالحياة أكثر، ومعرفةً بالله أكثر، وانضباطاً وتوازناً على الحق أكثر»[16].

غير أن قيمة العلم الذي يحدّد ماهية الوجود الإنساني هاهنا، لا تتحقّق إلا بأيلولته إلى نور نستهدي به ونستلهمه في مسيرتنا التاريخية الحضارية، وإلا فإنه يغدو محض جهل. .[17]. كما أن العقل الإنساني لا يتسنى له أن يبدع إلا من خلال الحرية، ولذلك أراد الله له أن يكون حراً. .[18].

وجب التنويه في هذا السياق، أن السيد حينما يتحدث عن العقل، فإنه إنما يتحدث، في حقيقة الأمر، عن العلم الذي يعدُّ نتاجاً للعقل، علماً أن العقل يتحرك في دائرتين، ومن نوعية حركته في كنف كل دائرة من الدائرتين تتحدد طبيعته؛ ما بين عقل فطري كوني عام، وعقل مكتسب خاص يتعدد ويختلف باختلاف التجارب والسياقات الثقافية والتاريخية والحضارية.

وتفسير ذلك؛ أن السيد حينما يقرر أن «العقل ينتج العلم»، فوعياً منه أن العلم حينما يتحرك فإنما يتحرك في دائرتين: «دائرة التأمل ودائرة

---

(14) السيد، «للإنسان والحياة»، مصدر سابق، ص206.

(15) السيد، «بينات»، مصدر سابق، ص327.

(16) م. ن، ص328. وانسجاماً مع هذا التصور للعلاقة بين العلم والثقافة من جهة، والإنسان من جهة أخرى، نخلص مع السيد إلى أن «علياً، رضي الله عنه وأرضاه، في وعينا هو علم علي وعقله وروحه، هو كلماته ومواقفه، فهذا هو الذي يخلد لنا من علي».

(17) السيد، «محاضرات ومطارحات في العقيدة والتربية والفقه والسيرة»، الندوة، دار الملاك، 1420هـ، 2000م، ج6، ص392.

(18) السيد، «الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة»، مصدر سابق، ص10.

التجربة». ومصداق ذلك، أن القرآن المجيد «تحدث عن حالة التأمل فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران: 191)، وتحدث عن حالة التجربة فقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: 2)، على أساس أن يشكلا مصدرين للمعرفة..»[19].

لا شك أن عبقرية الحضارة الإسلامية وإسهامها الأبرز في مسار الحضارة الإنسانية، قد تمثل، أكثر ما تمثل، في مزجها الرفيع بين مصدري المعرفة العقلي والتجريبي، دون إغفالها للمصدر العرفاني. ولأن المصدر العقلي التأملي كان حاضراً بدرجات متفاوتة في التجربة اليونانية والرومانية والمسيحية الوسيطة، إلا أن ما افتقرت إليه هذه التجارب التاريخية، هو ما شكّل عنصر قوة النموذج الحضاري الإسلامي، وميَّز التجربة الحضارية الإسلامية في الأندلس، وهي التجربة التي ألهمت الغرب وعمَّقت لديه الوعي بأهمية التجريب في التطور العلمي والحضاري، إلى درجة ذهاب البعض إلى أن الحضارة الإسلامية تعدُّ بفضل نزعتها التجريبية الأصيلة «أم الحضارات الحديثة»[20].

يتصل العلم والثقافة لدى السيد اتصالاً وثيقاً بسؤال المنهج في صلته بمسألة الوعي؛ إذ لا ثقافة، من وجهة نظره، دون وعي ثقافي، ودون وعي سياسي، ودون وعي اجتماعي؛ أي بكلمة واحدة من دون وعي تاريخي. وهو الوعي التاريخي الذي لا يتحقق دون إحساس عميق بروح العصر؛ إذ «لا بدَّ للذي يعيش العصر من أن يعيش روحية العصر، وأن يعيش ذهنية العصر، بشرط أن لا يستلبه العصر، فيأخذ كلّ ما فيه جملةً وتفصيلاً»[21].

إن ما درج السيد على التعبير عنه بـ «المنهج» أو «الخط» أو «الرسالة»، «هو الذي يربط بين مفردات الوعي، وهو الذي ينظم

---

(19) السيد، حوار في مجلة المعارج، مصدر سابق، م8، العدد 38، ص63.

(20) المعارج، مصدر سابق، ص63.

(21) السيد، «الندوة»، مصدر سابق، المجلد الثاني، دار الملاك، بيروت، ط4، 1998، ص469.

للإحساس حركته، حتى يستطيع أن يحتضن كل مفردات الواقع في فكرة جامعة»[22]. وانطلاقاً من هذا الوعي المنهجيّ، يعتقد أن الحياة يحكمها الخاص مثلما يحكمها العام؛ فكما أن الخصوصيات تمثل العام بشكل عيني، فإن العام يتحدد من جماع الخصوصيات. ومثلما أن من الخصوصيات ما يولد ويضمحل نظراً إلى افتقاره لما يماثله ويعضده، فإن منها ما يولد وينمو ويعم إلى أن يغدو نموذجاً عاماً . .[23].

يعتبر السيد أن الإسلام ينفتح على العلوم الإنسانية تماماً كما ينفتح على العلوم الطبيعية[24]. وانطلاقاً من ذلك، يشدد على ضرورة انفتاح الفقيه المسلم على مختلف مصادر المعرفة العصرية، من ثقافة وفلسفة وعلوم اجتماعية، وإلا أنتج فقهاً جامداً ومنغلقاً لا طائل منه في حياة الأمة. .[25].

فالحكمة وإن كانت صادرةً عن كافر أو منافق، فالسيد يحثُّنا على أخذها دونما تردد ولا حرج، كما يدعونا في بحثنا عن الحكمة، من أيّ فم انبعثت، ألا نكتفي بسماعها، وإنما بالاستماع إليها، ذلك أن السيد يميز جيداً بين السماع والاستماع؛ فإذا كان السماع يفيد ولوج الصوت في الأذن دونما وعي بمغزاه، فإن الاستماع انسياب واعٍ للصوت، والتقاط عاقل لدلالته، حيث يقوم العقل بعملية تفكّر لما استمع إليه[26].

وبدون عملية التفكر هذه، لا يمكن أن نستشعر مسؤولية العلم. إذ لا طائل من سماع الخبر والاكتفاء بروايته، وإنما يتعين أن «نسمعه لنرعاه رعي وعي وفهم وتحليل»، تماماً كما نرعى أبناءنا وحياتنا، وأن نعقله لا عقل رواية، وإنما عقل تبصّر ودراية؛ لأن رواة العلم كثير، بينما رعاته قليل قليل. . «ومشكلتنا، يشدّد السيد، هي مع الذين لا يرعون العلم، ولا يتحوَّل العلم عندهم إلى عقل ولا إلى إحساس وكيان»[27].

---

(22) السيد، «للإنسان والحياة»، م، س، ص208.
(23) السيد، «القرآن والزمن»، مجلة المنطلق، بيروت، العدد 120، 1998، ص11.
(24) السيد، «الندوة»، مصدر سابق، ج8، دار الملاك، بيروت، 1422هـ، 2001م، ص567.
(25) السيد، «الفقيه والمثقف»، مصدر سابق، ص10.
(26) السيد، «الفقيه والمثقف، مصدر سابق، ص269.
(27) م. ن، ص272.

وهو ما ينسجم مع المفهوم الواسع الذي يتبنّاه السيِّد للفقه، باعتباره «النافذة التي يطلُّ الفقهاء من خلالها على الواقع كله والإنسان كله والحياة كلها»، ليغدو الفقه، انسجاما مع هذا الشمول، بمثابة «ثقافة في الإسلام كله عقيدةً وشريعةً ومنهجاً وهدفاً على خط النظرية، وحركةً وجهاداً ودعوةً وسلطةً على خط التنفيذ والامتداد في الحياة»[28].

غير أن السيد لا يرى من سبيل للارتقاء بمستوى العلم والمعرفة في مجتمعاتنا الإسلامية، إلا بتطوير نظام التعليم بمختلف مراحله. ولذلك نجده ينتقد بشدة ما وصل إليه التعليم الديني في العالم الإسلامي من اتباعيّة وجمود. . داعياً إلى المزج بين الأسلوبين الحوزوي/التقليدي، والجامعي/العصري. .[29].

ثانياً: أهم شروط العلم والثّقافة ومقوّماتهما

إذا ما انتقلنا من مستوى تحديد ماهية العلم والثقافة، إلى مستوى الوقوف على أهم شروط ومقوّمات تحققهما، فإننا نجد أن السيد يجزم بأن لا علم ولا معرفة إلا بـ «روحية الإبداع»، و«روح التلمذة»، ومسؤولية الفكر، والوعي العميق بأهمية النقد المستمر للذات، والسعي الحثيث لتجاوزها. وتأكيداً لهذا المعنى، يوجه خطابه إلى شريحة المعلّمين بقوله: «ليكن علمكم الذي تعلّمتموه جزءاً من ذاتكم، حاولوا أن تفتشوا على الجديد في كل يوم. . ربما درستم مناهج التربية، ولكننا نعرف أن هذه المناهج تتطور، فلاحقوا في قراءاتكم كل ما يمكن أن تنطلق فيه العقول في تطوير مناهج التربية، ثم ادرسوا وانقدوا أساليبكم. . فربما يكون أسلوبكم غبياً وأنتم أذكياء، لأن مشكلة الكثيرين من الأذكياء أنهم لا يستعملون ذكاءهم. . لتكن لديكم روحية الإبداع في أن تبدعوا لا أن تقلدوا»، فسرُّ تفوّق المبدعين، أنهم «انفتحوا على

---

(28) السيد، «الفقيه والمثقف»، مصدر سابق، ص11.

(29) السيد، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، دنيا الشباب، مؤسسة العارف، للمطبوعات، بيروت، 1995، ص130 ـ 131.

روحية الإبداع ليكتشفوا المجهول»، بينما ظلَّ المقلدون رهيني «اللامبالاة أمام المجهول».

ويواصل استنهاضه للهمم، مبرزاً كيف أنه من الممكن لكل إنسان يملك فكراً أن يبدع إذا عاش واستشعر مسؤولية فكره، ولذلك نجده لا يكف يدعو: «حاولوا أن تطوروا أفكاركم، وأن تقرؤوا وتحاوروا وتسألوا دائماً.. حاولوا أن تعيشوا روح التلمذة دائماً، لأن الإنسان كلما انفتح له باب من العلم، اقتنع بجهله أكثر، وعندما ينفتح له أفق في العلم، فإنه يعرف كثيراً من الآفاق التي يجهلها من خلال ذلك.. لا بدَّ للإنسان من أن يكون تلميذ الحياة»[30].

أما عن مكانة العلم فيرتقي، لدى السيد، إلى مستوى العبادة؛ حيث نجده يتحدث عن «صلاة العلم»، داعياً المربين: «انفتحوا على الله، وليكن الصف محراباً، ولتكن المدرسة مسجداً.. محراباً للعمل تحت رعاية الله، نصلّي فيه صلاة العلم نعطيها للآخرين، ونتصدق فيه صدقة العلم نعطيها للآخرين، ومسجداً نتطهَّر فيه من كل نقاط الضعف التي تسقط إنسانيتنا»[31].

وهكذا يغدو العلم فعاليةً عقليةً وتربويةً للتحقق الإنساني، والارتقاء الأخلاقي، والتضامن الاجتماعي؛ فالعلم صلاة وصدقة وتطهّر ودعاء[32].

كما يتَّصل العلم لديه اتصالا وثيقا بالتربية والارتقاء الوجداني وصفاء

---

(30) السيد محمد حسين فضل الله، «للإنسان والحياة»، مصدر سابق، ص84 ـ 85.

(31) م. ن، ص80.

(32) يجدر بنا هنا أن نستحضر دعاءً عميق المغزى للسيد، يمكن أن نطلق عليه «دعاء المعرفة»، وهو دعاء يرتقي بالمعرفة الإنسانية إلى أسنى درجات العبادة، ما دام الدعاء يمثل مخ العبادة: «اللهم إننا نتوسل إليك، أن تفتح قلوبنا للمعرفة الشاملة التي توضح لنا كل مواقعنا في دروب الحياة، وتطل بنا على كل آفاق عظمتك في رحاب الكون كله، لنعبدك بصدق وعمق، من خلال معرفتنا العميقة الواسعة لك.. أعذنا، يا رب من الانطلاق إلى المسؤولية من موقع الجهل، أو التكلم في القضايا التي تمس عمق المصير في حياتنا من دون علم. إننا نريد أن نبقى في إشراقة النور الذي تمنحنا إياه في عقولنا وقلوبنا، لنندفع إليك وإلى الحياة التي حمّلتنا مسؤوليتها في آفاق النور ورحاب الوضوح»، أنظر: السيد، آفاق الروح في أدعية الصحيفة السجادية»، دار الملاك، بيروت، 1420هـ، 2000م، ج1، ص235.

الفطرة؛ فالفطرة عنده بمثابة «المعلم الأول للإنسان» ﴿**فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**﴾ (الروم: 30). إلى درجة أن السيد لا يتصور العلم في صلته العضوية بالتربية، إلا ضمن منظور وظيفي يجعل من المعلمين يعيشون «حالة طوارئ علمية» على مستوى الفكرة والأسلوب، حتى يتمكنوا من النجاح في استكمال ملكات «صناعة الإنسان الجديد..». وهو ما لن يتأتّى لهم إلا باستشعارهم العميق لمسؤوليتهم تجاه أمّتهم في «صنع الإنسان الفنّان، العالم، المخترع، المكتشف، المبدع...»[33].

وهي المسؤولية التي تتأكّد حينما نلفى السيد يشدِّد على أن «مرحلتنا كأمة، مرحلة صعبة»، يتحرك العالم فيها ويتقدم ويستكبر ويستعمر ويسالم بالعلم والمعرفة كأساسين مكينين للقوة الحضارية للشعوب والأمم. لذلك، لم يتردد في الخلوص إلى أن مستقبل الأمة يتحدد بمكانة العلم فيها، وقيمته لدى أبنائها ومؤسساتها العلمية والتعليمية..

ولما كان العلم لدى السيد لا ينفكُّ عن التربية في بعدها الوظيفي البنَّاء ضمن منظومة الإسلام التصورية عقيدةً ومنهاجاً، فقد ارتقى به إلى مستوى رسالي رفيع بقوله موجهاً خطابه إلى رجال التربية والتعليم: «كونوا صنَّاع المستقبل، كونوا صنَّاع حركة الإبداع في الأمة، كونوا صنَّاع النصر، صنَّاع الفتح المبين، صنَّاع الإنسان، كونوا ذلك كلّه، لتجدوا في خط هذه الاستقامة رضوان الله ومحبته ﴿**إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا**﴾ (فصلت: 30)، قالوها بعقولهم، بقلوبهم، بحركتهم، بعلاقاتهم، بمواقفهم، بمواقعهم ﴿**تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلاَئِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلاَ تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ * نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ * نُزُلاً مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ**﴾ (فصلت: 30 ـ 32)»[34].

إن حقيقة كون العلم يرتكز، أوّل ما يرتكز، على فاعلية الإنسان

---

(33) السيد، «للإنسان والحياة»، مصدر سابق، ص86.

(34) م. ن، ص87.

العقلية، لم تحل دون إصرار السيد على التمييز الإجرائي بين بعدين لهذه الفعالية؛ بعدٍ نظريّ وبعدٍ عمليّ: البعد الأول يحيل إلى «العقل العلمي»، والبعد الثاني يحيل إلى «العقل الأخلاقي»، وكلا البعدين لا ينفصلان عن الفاعلية التربوية التي يراهن عليها السيد كثيراً في البناء الحضاري للأمّة.

فأن تكون طالباً للعلم، يقتضي منك أن «يكون إلى جانب مسؤوليتك في تربية عقلك العلمي، أن يكون لك الإحساس بالمسؤولية في تربية عقلك الأخلاقي، وفي تحديد نهجك في النظرة إلى الآخر، وفي النظرة إلى الحياة، وإلى الواقع». وبمقتضى هذا المزج الرفيع بين البعدين العلمي والأخلاقي، تغدو حياة الإنسان المتعلم/العالم حياةً متحركةً، تترك تأثيرها في مصيره ومصير العالمين من حوله بما يغني الحياة ويبنيها. وفي المقابل فإن القطيعة والفصام بين هذين البعدين، يحيل الحياة إلى دمار. .

ولذلك، فهو لا يكفُّ عن التوعية بأهمية التحلي بأخلاق العلم وفضائل العلماء، محذّراً من أن تغدو الجامعة «ساحةً للعبث وللعلاقات غير الأخلاقية»، محذراً من أن أي فساد يختزنه الخريجون في شخصياتهم، سواء كان فساداً اجتماعياً أو سياسياً أو جنسياً أو اقتصادياً أو أمنياً. . ، سوف يثقل كاهل أمتهم بفعل المواقع التي سيحتلونها بفضل شهاداتهم الجامعية[35].

ووجه المفارقة في هذا التحذير، الذي باتت نذره وشيكة، أنَّ الجامعة في معظم بلداننا العربية، بدل أن تغدو منارةً للعلم والاستنارة، ومحضناً للإبداع، وبوصلةً لتحديد وجهة الأمة استراتيجياً وحضارياً وقيمياً. . أمست فضاءً للتقليد، وإعادة إنتاج أنماط من الجهل المقنَّع. . والأنكى من ذلك والأخطر، أنها كادت تغدو بؤرةً للفساد والإفساد المعمَّم. .

---

(35) السيد، للإنسان والحياة، مصدر سابق، ص89.

لا يتحقق امتلاك ناصية العلم إلا بامتلاك ذهنية إنتاج الفكرة وذهنية الاكتشاف. بناءً على هذه الحقيقة، يبرز السيد كيف أنَّ الفرق بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات المتخلفة، إنما يكمن في أن الأولى تستشعر وتعيش بحرارة «مسؤولية اكتشاف الخفايا في الواقع»، بينما الثانية تخنع إلى الجمود، وتمعن في «اللامبالاة أمام الأسرار الخفية في الواقع..

كما لا يتحقق صفاء الوعي ونضجه واستيعابه إلا بتمام العلم؛ وتفسير ذلك أن «الجاهل يعيش في الظلام، أما الإنسان الذي يملك العلم، ويملك المعرفة، فهو يتحرك في النور، لأن العلم نور يضيء للإنسان طريقه، ويوسِّع له آفاقه، بينما الجهل يمثل حالة ظلام في العقل، وظلام في القلب، وظلام في دروب الإنسان في الحياة»، فبينما يعيش الجاهل رهينة زنزانة ذاته، «يفكر العالم في حجم العالم» ومداه[36].

وبناءً على ذلك، يربط السيد، بشكل وثيق، بين المستوى الثقافي والمعرفي للأفراد والمجتمعات، ومستوى ونوعية تديّنهم؛ نافياً أن تكمن المشكلة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة في التدين، وإنما في المجتمعات التي لا تملك الثقافة التي تستطيع أن تقدِّم بها التدين بالرحابة العقلية والعلمية المناسبة. وهو ما يعزِّز حقيقة أن المجتمعات المتقدمة تفهم وتفسر وتتمثل الدين بكيفية متقدمة، والمجتمعات المتخلفة تفهم وتفسر وتتمثل الدين بكيفية متخلّفة[37].

وتأكيداً لهذه الحقيقة، يخلص السيد إلى أن الثقافة العربية لم تصبح ثقافةً عالميّةً إلا بفضل الإسلام؛ فبعد أن كانت محض ثقافة أدبية شفهية، أصبحت «ثقافةً تخترق الآفاق العلمية الواسعة، بحيث أصبحت البلاد العربية، من خلال الإسلام، مصدراً من مصادر الثقافة للعالم أجمع»[38].

---

(36) السيد، «الندوة، دار الملاك، ط1، 2002، ج10، ص460.

(37) السيد محمد حسين فضل الله، حوار في مجلة المعارج، مصدر سابق، ص64.

(38) السيد، «أسئلة وردود من القلب»، حوار وضاح يوسف الحلو وإسماعيل الفقيه، دار الملاك، بيروت، ط4، 2004، ص54.

ثالثاً: وظيفية العلم والثقافة ومقاصديّتهما

تتمثَّل وظيفية العلم والمعرفة، أوَّل ما تتمثَّل لدى السيِّد، حينما نجده يشدِّد على أنَّ «الإسلام يريد للحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية أن تتحرَّك على أساس العلم، الذي يستمدُّ وسائله من حركة الحواسّ وحركة العقل في مجال المعرفة»[39]. وحينما يؤكِّد أنَّ المعرفة تمثِّل أساس الأحكام الشرعية والعقيدية والأخلاقية..[40].

وهو في كل ذلك يستلهم منهجية أهل البيت في طلب العلم، وهي لعمري منهجية الإسلام التي «مفادها أن على الإنسان أن يطلب العلم من أجل أن يحوِّله إلى واقع وعمل، وإلى حركة في الحياة»، لما فيه خدمة وازدهار الحياة الإنسانية، بعيداً عن تهويمات التجريد الذهني الذي لا يعبأ بالاحتياجات والأهداف الإنسانية الصميمة.

كما يتمثل منظور أهل البيت في طلب العلم؛ وهو المنظور الوظيفي الذي لا يتصور العلم إلا ضمن رؤية مقاصدية تعمل على تحويل العلم إلى «واقع وعمل، وإلى حركة في الحياة»، تلبيةً للمقاصد والأهداف الإنسانية الكبرى، وسعياً لتغيير الواقع الاجتماعي لما فيه تقدم الإنسان وصلاحه[41]. وبوجه عام، فإن قيمة العلم، لدى السيد، لا تتحدد إلا بمقدار علاقته بالحياة..[42].

غير أنَّ هذه الماهية الوظيفية الهادفة إلى العلم كأداة لتغيير الواقع الإنساني «من واقع متخلف إلى واقع متقدم، ومن واقع فاسد إلى واقع صالح»، لا تتأتى إلا بالوعي العميق بأهمية السؤال ومركزيته في بناء المعرفة الإنسانية، ذلك أنه بالسؤال نحوِّل جهلنا إلى علم[43].

---

(39) السيد، «تفسير من وحي القرآن»، دار الملاك، بيروت، 1428هـ، 2007م، م14، ص119.

(40) م. ن، ص118.

(41) السيد، «في رحاب أهل البيت(ع)»، إعداد السيد شفيق الموسوي وسليم الحسني، دار الملاك، بيروت، ط2، 1424هـ، 2003م، ج2، ص42.

(42) م. ن، ص308.

(43) م. ن.، ص177.

ووعياً من السيد بأهمية عملية الاستشكال في بناء المعرفة، نجده يشدِّد، في أكثر من سياق، أن على الإنسان أن «يسأل ليتعلَّم، وأن يتعلَّم ليحوِّل علمه إلى حركة في خدمة الإنسان والحياة»، معللاً ذلك بكون الله عزَّ وجلّ «يريد منا أن نعلم لنعمل، من أجل أن يغير العلم واقعنا الإيماني والحركي والواقع الإنساني كلّه»[44].

وبمقتضى هذه الوظيفية، فإن كل فعل جهادي أو سياسي لا ينهض على أرضية إسلامية صلبة من الثقافة والعلم، يظلُّ عديم الفاعلية والجدوى.. ما دام يقينه منعقداً على أن الجهاد علم، والسياسة علم، والاقتصاد علم، والقوة الحضارية بكل مظاهرها قائمة على العلم..[45].

ولذلك، فكما يتحدَّث السيِّد عن الاستضعاف المادي العسكري والاقتصادي، يتحدث عن الاستضعاف الفكري والعقائدي؛ فإذا كان المستضعف، بوجه عام، هو من «لا يملك وسائل القوة»، فإن المستضعف الفكري هو من «لا يملك القوة الفكرية التي يستطيع من خلالها أن يميز بين الحق والباطل..»، والمستضعف العقائدي هو من «لا يملك وسيلةً لمعرفة العقيدة»[46].

وانسجاماً مع ذلك، نجده يحمل على المثقفين الذين يعيشون في أبراجهم العاجية غير عابئين بهموم الناس ومشاكلهم وقضاياهم، ويحمل أكثر على «العلماء» الذين يخدعون الناس بعلمهم، حينما يستغلُّون مكانتهم العلمية وثقة الجماهير بهم لاحتلال مواقع اجتماعية أو سياسية أو دينية، بما يكشف تعلّقهم بالدنيا وإعراضهم عن الآخرة. وهم بافتتانهم بالدنيا، لا يختلفون في شيء عن «قطّاع الطريق» الذين يتربَّصون بالناس ليسطوا على ممتلكاتهم..[47].

ووجه المفارقة، هاهنا، أن ينقلب دور العلماء من عامل بناء

---

(44) السيد، «في رحاب أهل البيت(ع)»، مصدر سابق، ص42 ـ 43.

(45) السيد، «بينات»، مصدر سابق، ص329.

(46) السيد، الندوة، دار الملاك، بيروت، ط2، 2000، ج4، ص430.

(47) م. ن، دار الملاك، ط1، 1420هـ، 2000م، ج6، ص390 ـ 393.

وإصلاح، إلى عامل هدم وإفساد، ومن عامل ألفة وتوحيد، إلى عامل تجزئة وتفريق، ومن عامل قوة وتقدم، إلى عامل وهن وتخلف. . لذلك يحذِّرنا السيد من هذا الضرب من «العلماء»، ويحضُّنا على أن «نأخذ العلم ممن يعيش العلم نوراً في عقله، ونوراً في قلبه، ونوراً في حياته»، لا ممن يستعمله خدمةً لمصالحة وهواه[48].

ولذلك، نجده ينتصر بقوة لنموذج المثقف الرسالي الملتزم بقضايا أمته، الذي يلتحم عضوياً بمجتمعه ليعيش ثقافته «فكراً وتجربةً وحركةً ومعاناة»[49]، مسلحا برؤية منهجية شاملة دقيقة وأصيلة، لا يطغى فيها ما هو سياسي على ما هو ثقافي، ولا ما هو جزئي على ما هو كلي. .[50].

ووعياً منه بالأهمية الحضارية القصوى للعلم والثقافة في زمننا المعاصر، فلا يكاد يكفُّ عن الدعوة، في كل سانحة تسنح له، إلى إشاعة العلم والمعرفة على نطاق مجتمعي واسع، وإلى تثقيف المسلمين وتحصينهم بحقيقة الإسلام بمختلف أبعاده العقيدية والأخلاقية والفقهية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهي الأهمية التي تبرز أكثر ما تبرز حينما يكشف أن «المعركة القائمة الآن بيننا وبين المستكبرين، إنما هي معركة العلم»[51].

ومن البديهي أن النظر إلى العلم كمعركة، يترتَّب عليه منطقياً ضرورة استعماله كسلاح في خضمّ التدافع التاريخي والحضاري للأمة مع غيرها من الأمم؛ بحيث إذا «تسلَّحنا بمعرفة الحقيقة واستوعبناها وحوَّلناها إلى جزء من ذاتنا الثقافية والفكرية»، أمكننا مواجهة كل أساليب التمويه والاختراق والغزو. .[52].

وهو ما لن يتحقق إلا إذا استشعر العلماء بعمق مسؤولية علمهم؛ إذ

---

(48) الندوة، مصدر سابق، 6، ص396 ـ 397.

(49) السيد، «بينات»، مصدر سابق، ص332 ـ 333.

(50) م. ن، ص334 ـ 335.

(51) م. ن، ص101.

(52) م. ن، ص103.

«لا يمكن للعالم أن يكون حيادياً أمام الجهل، ولا يمكن أن يكون انعزالياً عن المجتمع إذا كان يعيش مسؤولية العلم»، ولذلك لا يتردَّد السيد في تحميل المسؤولية للعلماء وإقامة الحجة عليهم، بقوله: «ليس من حقّك أن تقبع في زاوية لتحجب عن الناس علمك، بل لا بدَّ لك من أن تبذل العلم، تماماً كما تبذل المال، فإن للعلم زكاته، كما للمال زكاته. .»[53].

لا يوازي شدَّة دعوة السيد إلى العلم والمعرفة، إلا شدّة نهيه عن الجهل والتقليد، وعياً منه أن العلم يمنح الفكر وضوح الرؤيا[54]. وكما لا يتحقق الوعي التاريخي إلا بالعلم والمعرفة، فإن الأعمال لا تقبل في معيار الإسلام إلا بهما[55].

ولذلك، لا يني يذكر في أكثر من مناسبة، أن «العلم يحرسك، لأنه يجمع قلوب الناس وعقولهم حولك، ويجعل حياتهم مشدودةً إليك. . وهو معك ينفتح به عقلك، وينطق به لسانك، ويكبر به عند الناس قدرك، فيحرسك من كلِّ الحاسدين والحاقدين. .»[56]. كما أن العلم هو الذي يعرِّفك ربك، ويبصِّرك بحقيقة دينك ودنياك، ويجلِّي معدن الناس من حولك. . و«العلم دينٌ يدان به»[57].

العلم يحقِّق لأصاحبه خلوداً في الزمان، حتى بعد مفارقتهم المادية لهذا العالم؛ فهم وإن غابوا عن عالم الحس، فإنهم «حاضرون في عالم المعنى والفكر والمثال. . يعيشون في قلوبنا مثل الضوء الذي يشرق في القلوب. .». والأهم من ذلك، أن العلم يجعلنا نكبر ونرتقي في كل أبعاد إنسانيتنا[58]، وبفضله نستقوي على الشيطان وعلى الجهل. .[59].

أما الثقافة، فتتحدَّد قيمتها، من وجهة نظر السيد، بمدى تأثيرها

---

(53) السيد، «بينات»، ص179.
(54) السيد، «تفسير من وحي القرآن»، دار الملاك، بيروت، 2007، م20، ص159.
(55) السيد، «في رحاب أهل البيت»، مصدر سابق، ، ج2، ص176 ـ 177.
(56) السيد، «الندوة»، مصدر سابق، دار الملاك، بيروت، ط1، 2000، ج7، ص350.
(57) م. ن، ص351.
(58) م. ت، ص271.
(59) السيد، «الندوة»، مصدر سابق، ج6، ص393 ـ 394.

الإيجابي في حياة الأفراد والمجتمعات وفي «الوجدان الروحي للإنسان»، ولذلك نجده يدعو إلى تفعيل الثقافة في وجداننا الشعوري والحركي والعمل على أنسنتها..[60].

رابعاً: نظرية المعرفة الإسلامية بين العقل والنقل

يرتبط الإيمان وما يتصل به من تكاليف دينية، أشد ما يكون الارتباط، بالعقل، وما يحيل إليه من حجة وبرهان، وهو الارتباط الذي يرتّب عليه السيد ضرورة الالتزام بالعقلانية والموضوعية، حتى فيما يتّصل بفهمنا للغيب. وهو ما ينسجم مع اعتقاد السيد أن «الدين وجد لخدمة الإنسان، ولم يخلق الإنسان لخدمة الدين، فلا يراد للدين أن يتحول صنماً نخدمه، وإنما يراد له أن يكون وعياً ننفتح عليه؛ بأن يجعلنا نصفو ونسمو ونرتفع..»[61].

ومثلما ترتبط العقلانية، لديه، بالحقيقة الدينية، فإنها ترتبط لديه، من باب أولى، بالحقيقة الكونية؛ وعياً منه أن «العقلانية تجعلنا نواجه الكون من منطلق يدرس كل ظواهره الكونية والاجتماعية والنفسية، بطريقة لا تبتعد عن الطريقة العلمية الموضوعية في فهم الإسلام»، وهو ما سوف يسعفنا للنفاذ إلى المستقبل، والتحكم في حركة العالم، من خلال السيطرة على الوعي الذي يفسر الأسس التي يتحرك العالم من خلالها.

وهو ما لن يتأتّى إلا بالأخذ بأسباب العلم؛ من منطلق أن المستقبل الذي لا ينهض على العلم هو مستقبل مشرَّع على المجهول، كما لن يتأتّى إلا بالوعي باستمرارية الماضي وتأثيره التراكمي في الحاضر والمستقبل.. وإلا من خلال الانتصار للواقع، من منطلق أن «الواقع هو الذي يحرك التاريخ ويفتح أبواب المستقبل..»[62].

---

(60) السيد، «للإنسان والحياة»، ص205.

(61) السيد، «الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة»، مصدر سابق، ص12.

(62) السيد، خطاب الإسلاميين والمستقبل»، حوار غسان بن جدو، دار الملاك، ط3، 1422هـ، 2001م، ص78 ـ 79.

يستهجن السيد، بقوة، الزعم بأن الإيمان فوق العقل؛ فهو يتجاوزه ولا يحتاج إليه، بل ويتعيَّن عليه أن ينحني أمامه، فلا يتجرأ على محاجّته والبرهنة على مقولاته.. كما يستهجن الزعم بأنَّ الدين أمر غيبي مفارق للوجود التاريخي، ومن ثمة يتعيَّن «عليه ألا يقحم نفسه في عالم الشهود والحضور وفي عالم الناس»، كما يتعين على من يودُّ الانفتاح على الإيمان أن يكتفي بمعايشته بروحه وإحساسه، بدعوى أن الإحساس هو الذي يجعلنا نؤمن لا العقل، والروح هي التي تنفتح بنا على آفاق الإيمان لا العلم[63].

دون أن يعني ذلك أيَّ تقليل من السيد لأهمية المعرفة الحسية، وفي هذا المعنى، يؤكد أن «القرآن يعتبر أن للحس دوراً في عملية المعرفة، كما أن للعقل دوراً في هذه العملية، وبذلك يجمع بين المنهج العلمي الذي يرصد الظاهرة ليستنتج منها، وبين المنهج العقلي الذي يحرك الفكرة ليقارنها بفكرة أخرى، أو ليحاكمها ليستنتج منها فكراً آخر»[64].

وفي المقابل، فإننا نجده يشدّد، في أكثر من مناسبة، على التلازم الوثيق في الإسلام بين المسؤولية وإقامة الحجة؛ بحيث يترتب على إقامة الله تعالى للحجة علينا، أن يهبنا عقولاً نستطيع من خلالها أن نفكّر ونتدبر، وأن يبعث لنا رسلاً ورسالات نهتدي بهديها فيما يتجاوز حدود العقل ويضيء عتماته. ومع ذلك، فإن نظرية المعرفة في الإسلام، كما يتمثلها السيد، تستحث العقل على أن «يحتضن الدين بفكره»، كما تعمل على تأكيد الفكرة الإيمانية تجريبياً..[65].

وهي، إلى جانب ذلك، تعمل على استلهام المنهج التجريبي من النص المؤسس. وفي هذا السياق، يتساءل عن مغزى الاعتبار من قول الله تعالى: **﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾** (الحشر: 2)، وقوله: **﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾** (يوسف: 111)، ليخلص إلى أن الاعتبار،

---

(63) السيد محمد حسين فضل الله، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص32.

(64) م. ن، ص47.

(65) السيد، خطاب الإسلاميين والمستقبل، مصدر سابق، ص43 - 44.

هاهنا، يقتضي أن نعمل على رصد الظواهر الكونية والاجتماعية، لنستلهم منها ونستوحي الدروس الممكنة، ونستمدّ منها أفكاراً كليةً قابلة للتعميم.. كما يقتضي أن نعيش تجارب الآخرين ونستلهم منها فكراً ننطلق منه لإغناء فكرنا، سعياً لاستنتاج وتوليد فكر جديد..

غير أن استلهام المنهج التجريبي من القرآن الكريم، لا يصل إلى حدّ قول السيد إنّ القرآن المجيد كتاب نظريات علمية. وهو، انسجاماً مع ذلك، يحمل بشدة على مقولة الإعجاز العلمي للقرآن، معترضاً على من يمعن في تفسير آيات الذكر الحكيم تفسيراً «علمياً» وفقاً لما وصلت إليه أحدث النظريات العلمية، وذلك وعياً منه أن النظريات العلمية، تعدُّ، بالتعريف، نظريات قابلة للتجاوز، في حين أن الحقائق القرآنية المحكمة حقائق ثابتة تتجاوز نسبية الزمان والمكان، ولذلك فإن إخضاعها للتفسير العلمي يعدُّ، في حقيقة الأمر، إخضاعاً لها لما هو نسبي..[66].

يصدر السيد عن تصوّر علميّ للكون، مفاده أن هذا الأخير يقوم على سنن كونية تتمثل في جملة القوانين الطبيعية المحددة لنظرية الوجود. وتبعاً لذلك، يؤمن بأنّ التطور الاجتماعي، نمواً وارتكاساً، يخضع لقوانين محايثة ومحددة لحركة الكون، ومحددة لصيرورة الوجود الاجتماعي..

وهو ما يفسر حقيقة أن «العالم الديني» و«العالم المادي» إزاء الحقائق والقوانين الكونية والاجتماعية سواء؛ فحينما «يجلسان أمام المختبر، فإنهما يفكران بطريقة واحدة، يبحثان عن الظاهرة، ما هو سببها..». غير أن السيد سرعان ما يعود ليسجل الفرق بينهما، مبرزاً أن «العالم الديني عندما يكتشف السبب، لا يقف عنده، وإنما يتساءل عن الذي أعطى للسبب سببيته، بينما لا يفكر العالم المادي بهذه الطريقة. ولهذا فإننا كمسلمين، نؤمن بقانون السببية في الكون، وأن الله خلق الكون على أساس نظام..»[67]. أبعد من ذلك، فإن السيد يشدد، في أكثر من سياق،

---

(66) السيد، خطاب الإسلاميين والمستقبل، ص47.

(67) السيد، «أسئلة وردود من القلب»، مصدر سابق، ص59 ـ 60.

أن الإيمان بالغيب يتعين أن يرتكز على حقائق علمية عقلية راسخة..[68].

خامساً: في نسبية المعرفة وشرعية الاختلاف

يعدُّ السيد من أكثر المفكرين والمراجع الدينية الإسلامية المعاصرة إيماناً بشرعية الاختلاف، وبأهمية الحوار الفكري، ومن أشد المؤمنين بأن العلم الحقيقي لا قوام له إلا بقيم الحلم والتسامح.. وهي القيم التي تسلّح الإنسان بسعة الأفق ورحابة الصدر حينما يواجه الأفكار والمواقف المختلفة[69].

فهو حينما يتحدث عن طليعة المفكرين في العالم الإسلامي، فإنه لا يستبعد المكون العلماني، بل يعتبره طرفاً أصيلاً وشريكاً فاعلاً في رسم معالم نهضة المجتمعات العربية الإسلامية وتقدّمها. فمع إقراره بأنّ الحوار بين أطراف هذه الطليعة قد يصل إلى مستوى «العنف الثقافي»، إلا أنه يعتبر أن «ليس هناك سلبية مطلقة فيما نعيش من هذا الاختلاف في مسألة فهم الإسلام سلباً وإيجاباً..»[70].

ولذلك، فهو لا يضيق صدراً بتعدد الاجتهادات واختلافها وتباينها، معتبراً أن «الانفتاح الثقافي على الإسلام» يعبِّر عن حركة اجتهادية، ومن الطبيعي، تبعاً لذلك، أن يختلف المجتهدون في فهم مفردات الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامي والحركة التاريخية للحضارة الإسلامية، بل من الطبيعي أن يختلفوا في فهم وتفسير النصوص المؤسسة نفسها، انطلاقاً من اختلاف التجارب والرؤى والمناهج والتصورات والمواقع والمرجعيات التي يصدرون عنها. ومع وعيه أن هذا التنوع قد يختزن بعض السلبيات، إلا أنه على يقين من أنه يحمل الكثير من الإيجابيات..[71].

وهو موقف لا يصدر إلا عمّن يرفض كل شكل من أشكال الكهنوت

---

(68) السيد، «في رحاب أهل البيت»، مصدر سابق، ص502.

(69) السيد، «الندوة»، مصدر سابق، ج7، ص172.

(70) السيد، حوار مع مجلة المعارج، مصدر سابق، ص62.

(71) السيد، «للإنسان والحياة»، مصدر سابق، ص213.

في الإسلام، ويعتقد أن الإسلام يمثل موضوع معرفة لكل من يمتلك عدتها؛ فما دام القرآن عربياً، والسنة عربية، أي ما داما نصّين مبيّنين، فإنّ «كلّ مثقّف يملك أن يفهم، بعمق وبثقافة، الكتاب والسنّة، بل يستطيع أن يناقش علماء الدين في فهم الكتاب والسنّة على أساس حوار موضوعي».

بل يذهب أكثر من ذلك، إلى أن المسلمين لا يملكون وحدهم حق فهم الإسلام، وأن أي ادّعاء لمثل هذا الاحتكار، سوف لن يسفر إلا عن إفقار حركة الإسلام وأثره في التاريخ، بما يتعارض مع كونية خطابه وإنسانية منظومة قيمه؛ فكما قد نجد من غير المسلمين من يفهم الإسلام أكثر من المسلمين، قد نلفى من يفهم المسيحية من غير المسيحيين أكثر من معتنقيها[72].

كل الإنتاج الاجتهادي على امتداد التاريخ الثقافي والسياسي الإسلامي، يعدُّ اجتهاداً نسبياً لا يحوز، من وجهة نظر السيد، أية درجة من درجات القداسة، ولذلك فهو قابل للنقد والمراجعة والتجاوز؛ لأن «الذين اجتهدوا في الماضي كانت لهم ظروفهم الثقافية والنفسية والواقعية التي حكمت اجتهادهم، ولنا الحق في أن نجتهد كما اجتهدوا»، ونتوصل إلى نتائج مختلفة عن النتائج التي سبق أن توصلوا إليها.

فليس من الإسلام في شيء ادّعاء القداسة للأشخاص والأفكار، إمعاناً في منع الناس من التفكير المستقلّ الموضوعي والمناقشة الحرّة. وفي هذا الإطار، يكشف كيف أن المجتمعات الإسلامية قد أفرزت، بفعل عصور التخلف، «قيماً للتخلف المقدّس»، فـ «أسقطت، بذلك، الأصنام الحجرية، ووضعت أصناماً دينيةً مقدسةً من دون قداسة»، مشدداً من جهة أولى على أن «عبادة الشخصية حالة صنمية، حتى لو أنها غلّفت بغلاف ديني»[73]، ومشدداً من جهة ثانية على أن «المقدس هو الحقيقة»،

---

(72) السيد، حوار في مجلة المعارج، مصدر سابق، ص64.

(73) السيد، حوار مع مجلة الشاهد، قبرص، العدد، 198، 2002، ص37.

والحقيقة ليست حكراً على أحد؛ فهي متاحة لكل من أخذ بأسبابها وشروطها. ولذلك فقد دعا بقوة إلى كفالة حرية الإنسان في التفكير وفهم النص والواقع. .[74].

وفي هذا السياق، ينفي بشدة أن يستبطن الإسلام أيَّ شكلٍ من أشكال الكهنوت؛ فالمعرفة الدينية متاحة، بلا أسرار، لكل من امتلك مقوّمات الاجتهاد والنظر العقلي النافذ. مبرزاً كيف أن الإسلام عرف حركة اجتهاد متواصلة تخلّلتها انقطاعات اختلفت حدتها باختلاف حدة التراجع الحضاري، وقد عرفت هذه الحركة نوعاً من التدافع والصراع الفكري الداخلي، بين فهمٍ متقدّمٍ للإسلام وآخر متخلّف. .

فمع أنَّ السيِّد لا ينكر وجود علاقة بين العبادة وما ينتج عنها من حالة صفاء وجداني وذهني، وبين تحصيل العلم؛ من منطلق أن «العبادة قد تفتح للإنسان آفاق الله في وعيه، فينطلق من خلالها ليتعرَّف إلى الله من موقع المسؤولية»، ليتعرف، تبعاً لذلك، إلى وجوده وموجوداته، مصداقاً لقوله تعالى: **﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾** (البقرة: 282)، إلا أنه سرعان ما يعود لينبه إلى أن «**العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء**»، حتى ممن لا يؤمنون بالله[75]. وهو ما يفسر وجود الكثير من العلماء والمخترعين والمكتشفين ممن لا يؤمنون بالله، ومع ذلك، فقد فتح الله لهم أفقاً من العلم لمصلحة الإنسانية.

كما أن مثل هذا الموقف العقلاني/ الايماني، المنفتح أرحب ما يكون الانفتاح، الراسخ أعمق ما يكون الرسوخ، في أن المعيار في الدين معيار عقل وعلم، لا يصدر إلا عن عالم يعلي من مكانة العقل ومرجعيته المعرفية الحاسمة، حتى فيما يتصل بالتدليل على أصل الإيمان بالوجود الإلهي وسر هذا الوجود، وكذا في الكشف عن النبوة. وهو ما يعبِّر عنه السيد أجلى تعبير بخلوصه إلى أن العقل هو الأساس، وأن

(74) السيد، حوار مع مجلة الشاهد، مصدر سابق، ص38.

(75) السيد، الندوة، مصدر سابق، دار الملاك، ط5، 1998، ج1، ص636.

«النص إذا خالف العقل الفطري يؤوِّل النص لمصلحة العقل..»[76].

يؤكد السيد، في أكثر من مناسبة، أن الفقيه ليس بدعاً من العلماء والباحثين، «فهو يتعاطى مع الماضي بما هو تاريخ علمي، وبما هو تراث للمكتسبات والإنجازات العلمية التي قدمها العلماء على مر الزمن، ولكن من دون أن تأسره هذه الإنجازات أو تجمِّد عقله أو قدرته على التفكير والإبداع الفكري، أو تمنعه من الانفتاح على أية آليات ثبتت علميتها في قراءة النص»[77].

ومع أنه يشدد، في أكثر من سياق، على أن الفقيه لا يملك الحقيقة المطلقة، لأنه إنما «يستهدي القواعد والمناهج التي توثق له النصوص من جهة، أو تفسرها من جهة أخرى»، إلا أنه يعود ليبرز أن الفقيه و«إن قطع بنتائج بحثه، فإن تلك النتائج تمثل رأيه الشخصي على أقل تقدير، ولكنها شرعية ويمكن انتسابها إلى الشريعة، ويبقى للفقهاء الآخرين مناقشتها في ضوء القواعد والمناهج، لمعرفة مقدار الخطأ والصواب فيها». وفي كل الأحوال، فإن حركة الاجتهاد لا تختلف، من وجهة نظر السيد، عن حركة التقنين والتشريع في قيامها على تقدير مصالح الناس، فهي كلها نسبية لا تمثل الحقيقة المطلقة[78].

يميز السيد بين عقليتين إسلاميتين؛ «العقلية الحزبية» و«العقلية المنفتحة»، فبينما تمعن الأولى في خندقة الناس في قالب فكري جامد يحرمهم من حرية التفكير المستقل، ترفع عنهم الثانية كل أشكال الحجر، وتسمح لهم بالانفتاح على الإسلام كلّه وعلى الثقافة الإسلامية من بابها الواسع، بما يعزّز «التنوّع الاجتهادي»[79].

---

(76) السيد، حوار مع مجلة المعارج، مصدر سابق، ص63. ولتأكيد هذه الأولوية وهذه المكانة التي يحظى بها العقل في الإسلام، نجده يورد العديد من النصوص المدللة على هذا المعنى. ومن ذلك، النص الذي مفاده أن «**الله عندما خلق العقل قال له: أقبل فأقبل، وقال له أدبر فأدبر، فقال: فوعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أعزّ عليّ منك، إياك آمر وإياك أنهى، وبك أثيب، وبك أعاقب**». والنص الذي بمقتضاه يغدو: «**العقل رسول من الداخل، والرسول عقل من الخارج**».

(77) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص189 ـ 190.

(78) م. ن، ص190 ـ 191.

(79) السيد، «الحركة الإسلامية: هموم وقضايا»، دار الملاك، ط4، 1422هـ، 2001م، ص214.

ولذلك، لا يكفّ السيّد يدعو إلى ترسيخ أسس العقلية المنفتحة في تربة المجتمعات العربية الإسلامية من خلال ما عبر عنه بـ «الحرية الثقافية» و«العمق الثقافي للفكر الملتزم»، الذي من شأنه أن «يحمي الأمة من الاختناق في سجن الأفكار المعلَّبة التي تتحوَّل فيها القيادة إلى سلطة تمارس الإرهاب الفكري. .»[80].

وإذا ما أدَّت هذه الحرية الثقافية إلى إزاحة الإنسان الحركي إلى ما يخالف المرتكزات التي يقوم عليها الفكر الحركي، فإن ذلك لا يؤدي إلى «إخراج هذا الإنسان من الحركة، أو اضطهاده من قبل قياداتها، تماماً كما لو كان قد قام بجريمة تمرّد على الخطّ». بل إنَّ المسألة تطرح على أساس أن «رأيه لا يلزم الحركة، ولا يفرض عليها تغيير مسارها. . بل كل ما هنالك، أن يتحرك نحو إقناع الآخرين برأيه. . وإذا لم يقتنعوا به، فإن عليه أن يبقى في خط المعارضة لتأكيد فكره، بالوسائل الشرعية في المنهج القرآني الذي وضعه الله لحركة الخلاف الفكري، مع التزامه بالخط العام للحركة الإسلامية، من دون أي لون من ألوان الإثارة الانفعالية التي تثير الفوضى وتؤدي إلى الإرباك والاهتزاز»[81]. وهو ما يعزِّز إيمان السيد الراسخ بشرعية الاختلاف في الفكر كما في السياسة.

يرفض السيد التعاطي مع قضايا السياسة، كما الفكر، بمنطق التكفير والتفسيق؛ فمع وعيه أن الثقافة الإسلامية قد اصطدمت تاريخياً بالعديد من التيارات الفكرية غير الإسلامية على مستوى الرؤية كما على مستوى التصور، حيث تنوعت هذه التيارات في التعبير عن نفسها عبر الشك تارةً، كما لدى أبي العلاء المعري، أو عبر الإلحاد، كما لدى من نعتهم السيد فضل الله بـ «المفكرين الفلسفيين ممن كانوا يسمون في وقتها بـ «الزنادقة»، أو عبر التعبيرات الفنية التي تمعن في الاحتفاء ببعض المحرّمات، كما نجد لدى أبي نواس. . إلا أنه اعتبر أن هذه الممانعات للثقافة التي جاء بها الدين الجديد، تعدُّ أمراً متوقعاً. . أكثر من ذلك، فقد

(80) السيد، «الحركة الإسلامية: هموم وقضايا»، مصدر سابق، ص217.

(81) م. ن، ص219.

اعتبر أن «وجود شخصيات قلقة، أو شخصيات حائرة، أو شخصيات رافضة في مجرى الثقافة الإسلامية، أمر جدّ طبيعي»[82].

وتفسير ذلك، أن الثقافة الإسلامية حينما انطلقت انطلاقتها الأولى، زعزعت الكثير من الوثوقيات التي اعتاد عليها القوم، وأثارت العديد من التساؤلات العميقة. وهو ما جعلها تتحرك في ساحة صراع مع ثقافات أخرى تحاول أن تؤكّد وجودها في مواجهتها. وهو الصراع الذي أداره القرآن الكريم بأسلوب حواري فريد، ينطلق من حالة الشك سعياً منه للوصول إلى حالة أقرب ما تكون إلى اليقين، وذلك في نسبية علمية لافتة عبَّر عنها السيد بتأكيده أنَّ «أسلوب الإسلام في الحوار، لم يستطع أن يتقدَّمه أيُّ أسلوبٍ حضاريّ جديد»[83].

وهو الأسلوب الذي جرى التعبير عنه في التراث الفكري الإسلامي بالقول: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب»، كما جرى التعبير عنه في القرآن الكريم بقوله تعالى: **﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾** (سبأ: 24)؛ فالأسلوب القرآني يطرح المسألة، كما يلاحظ السيد، «بعيداً عن ذاتية الفكرة»، حيث تقف الذات على خط الحياد بين فكرها وفكر الآخر؛ مفترضةً أنها إما أن تكون على هدى وغيرها على ضلال، أو تكون على ضلال وغيرها على هدى، ليخلص إلى أن الشك يعدُّ عنصراً أصيلاً في نظرية المعرفة الإسلامية..

وهو ما يفسِّر كيف أن الإسلام كان في مراحل تألقه الحضاري يتقبل النقد، ولا يصادر الرأي المضاد، كل ما هنالك، أنه كان يتمنَّى على معترضيه ألا يؤسّسوا آراءهم المضادَّة على أساس إرث الآباء والأجداد، أو بناءً على مقتضيات العواطف والمصالح، وإنما على أساس الحجة والبرهان **﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾** (البقرة: 111)، **﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾** (آل عمران: 66).

---

(82) السيد، «أسئلة وردود من القلب»، مصدر سابق، ص57.

(83) م. ن، ص55.

ومما يؤكِّد أنَّ الخطاب القرآني خطاب ربانيّ، عدم تحرجه من تخليد كل الشكوك والاتهامات والادّعاءات التي كانت تثار حول النبوة وثوابت الإسلام بوجه عام. فقد أمعن القرآن الكريم في «طرح كل التحديات التي أثارها المشركون وأهل الكتاب والملاحدة ضد عقيدة الإسلام وشريعته، وضدَّ القرآن بالذات، بل إنَّه قد خلَّد لنا الاتهامات التي كانت توجَّه إلى الرسول(ص)، كالزعم بأنه شاعر، وساحر، وكاهن، ومجنون، وأنه يعلِّمه بشر، وأنَّ القرآن عبارة عن أساطير الأولين.. ولم يجد أية غضاضة في إبقائها وتقديمها إلى الأجيال التي ابتعدت عصورها عن عصر النبي..»[84].

وقد كان من الطبيعي أن يترتَّب عن هذا الأمر؛ جدلٌ تاريخيّ ترتبت عليه «معركة ثقافية» لم تعمل إلا على تقوية الموقف الإسلامي. وتفسير ذلك، من وجهة نظر السيد، أن «الحرية تغني حرية الفكر، وتعمِّق موقف الالتزام، وتوحي بالكثير من ألوان الفكر الجديد لمصلحة الرسالة، بينما يتحوَّل القمع إلى فقر فكري وجمود روحي، وابتعاد عن التجديد في إغناء الرسالة بالجديد الحي من فكر الإنسان الذي لا يتجدَّد إلا من خلال الصراع القوي، (وأنه) كلما اندفعنا بالحرية الفكرية أكثر، استطعنا إغناء الحوار أكثر، والوصول إلى النتائج الإيجابية لمصلحة الرسالة والفكرة والقضية بطريقة أفضل»[85].

وبدل أن يكتفي بتسفيه ادّعاءاتهم، أبرز السيِّد كيف جاء ردّه جلّ شأنه في منتهى التعالي العلمي، بقوله: **﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ﴾** (سبأ: 46). وهو بهذا يؤسِّس لمنهجيةٍ حواريةٍ تؤسِّس للحوار على أساسٍ من المعرفة والعقل[86].

وبتفسير نافذ، يوضح السيِّد كيف أنَّ الله تعالى يدعوهم إلى الانفصال عن الجوّ الاجتماعي الجاهلي الذي طالما عاشوا أسرى لتصوراته وتقاليده

---

(84) السيد، «الحوار: أبعاد وإيحاءات ودلالات»، مجلة المنطلق، بيروت، العدد 105، 1993، ص18.

(85) م. ن، ص18.

(86) م. ن، ص19.

ومسبقاته، مجردين عن حرية تفكيرهم الذاتي المستقل، خاضعين ومستسلمين للعقل الجاهلي الجمعي. فالنبي الأكرم لا يدعوهم إلى تبرئته مما سبق أن وصموه به من سحر وجنون، وإنما يطالبهم بالتزام الموضوعية والتجرد، والانفتاح على الحقيقة الإلهية، وبعد ذلك، يحثهم على أن يتفرقوا «مثنى للتفكير معاً، وفرادى ليرجع كل إنسان إلى فكره بشكل هادئ، ثم تتفكروا، عندما تعرفون ما قلت، وما تحدثت به ﴿مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلاَّ نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ (آل عمران: 4)»[87].

مع أن التعدد المذهبي في الإسلام يشكّل حقيقةً تاريخيةً، ومع أن السيد يصدر عن انتماء مذهبي شيعي، إلا أننا لا نكاد نلمس لديه أية نزعة مذهبية منغلقة أو تعصب. ولعل السر في ذلك يرجع، إلى جانب سعة علمه وتجرده الموضوعي المنفتح على الحقيقة أينما كانت ومع أي كانت، إلى أنه يؤسس علاقته بأئمة أهل البيت (رضوان الله عليهم) انطلاقاً من علاقته العميقة بالإسلام، فمرجعية الإسلام والأمة الجامعة لديه هي الحاكمة قبل وفوق أيّ انتماء[88].

وفي هذا السياق، يحمل السيِّد بشدّة على ما عبَّر عنه بـ «الانغلاق الفقهي على الدائرة المذهبية»، وهي الظاهرة التي بمقتضاها لم يعد للفقيه الشيعي أي اهتمام جدي بالفقه السني.. كما لم يعد للفقيه السني أيّ اهتمام ذي بال بالفقه الشيعي. وهكذا «فقدنا في مجتمعاتنا الفقهية صفة الفقيه الإسلامي الموسوعي في مجال الاختصاص الفقهي»، فأصبح لدينا «فقهاء المذاهب لا فقهاء الإسلام».

والخطير في الأمر، هاهنا، أن هذه العقلية الفقهية المذهبية المنغلقة، باتت لا تتجاوز في نظرها الاجتهادي حدود دائرتها المذهبية الضيقة، الأمر الذي أفقر عملية الاجتهاد كفعالية حضارية لا تقدّم للأمة ولا عزّة لها إلا بها. كما غذّى عوامل الفرقة والتفكك في بنيان الأمة، إلى درجة اتهام الفقيه الشيعي الذي أبدى نوعاً من الانفتاح على المذهب السني

(87) السيد، «أسئلة وردود من القلب»، مصدر سابق، ص56 ـ 57.

(88) م. ن، ص181.

بـ «الانحراف إلى الدائرة السنية»، واتهام الفقيه السني بـ «الخضوع للمؤثرات الشيعية» إذا ما تبنّى حكماً أو رأياً فقهياً موافقاً للمذهب الشيعي ولو بعض الموافقة، في إرادة سافرة لإبقاء كل دائرة من دوائر الفقه الإسلامي منغلقة ومجافية لغيرها[89].

وتلك لعمري خاصية تميِّز كبار علماء الأمَّة من كلّ مذهب، لأن غاية العلم عندهم تكمن في معرفة الحقيقة، وولاؤهم إنما يكون ولاء للفكرة والمقاصد الكلية للإسلام قبل أي ولاء[90]. وتأكيداً لهذا المعنى، نجد أن ارتباط السيد بآل البيت، وارتباطه، قبل ذلك، بالرسول الأكرم، هو ارتباط فكرة ونموذج لا ارتباط نسب. فهو يرى أن الارتباط بنبيّنا(ص) وبأئمتنا (رضوان الله عليهم) «لا بد من أن يكون ارتباطاً ثقافياً روحياً. . « لا «ارتباطاً عاطفياً ولائياً»[91].

وهو ما يفسر انتصاره لمرجعية العقل مادام لا يرى من تعارض بين مرجعية العقل ومرجعية الحق كما يؤمن به؛ فبعد أن يكشف أن مشكلة المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة تكمن، أول ما تكمن، في أن «الجهلة الذين يملكون قوة المال أو السلاح أو السلطة هم الذين يفرضون علينا جهلهم»، يدعو إلى الاحتكام إلى مرجعية العقل واتخاذه بمثابة «السبيل الذي يلتقي عليه الجميع . . »[92].

سادساً: مصادر المعرفة الإسلامية ومنهجية التعامل مع النص المؤسس

يسلِّم السيد بالمرجعية المعرفية الحاكمة للقرآن الكريم، مبرزاً كيف أن علماء المسلمين بوجه عام، وأئمة آل البيت بوجه خاصّ، «ينطلقون في كل معرفتهم وكل علمهم من القرآن الكريم، لأن القرآن الكريم هو

---

(89) السيد، «الفقيه والمثقف»، مجلة المنطلق، بيروت، العدد 99، 1413هـ، ص10.

(90) السيد، «في رحاب أهل البيت»، مصدر سابق، ص258.

(91) السيد، «الندوة»، دار الملاك، بيروت، ط2، 2000، ج5، ص336.

(92) م. ن، ص362.

النور الذي أراد الله للناس أن يستضيئوا به، ليتعرفوا من خلاله شؤون دينهم ودنياهم، على أساس الخطوط العامة التي يرسمها القرآن للحياة وللإنسانية في الحياة»[93].

لذلك، فالقرآن المجيد يمثّل المصدر الأساس لعملية الاجتهاد، تليه السنَّة النبويَّة في درجة الحجية، مع فارقٍ حاسم بين المصدرين، يتمثَّل في كون هذه الأخيرة، خلافاً للقرآن العظيم، تعاني من «مشكلة التوثيق»، وهو ما يفسِّر الجهد الكبير الذي بذله الفقهاء المختصون ولا زالوا يبذلونه للبحث عن أنجع الطرائق والمنهجيات الكفيلة بـ «إثبات الصدور وتوثيق النصوص»، سعياً للتثبّت من درجة صحّتها ونسبتها إلى الرسول الأكرم (ص) من جهة، وعدم تعارضها الصريح مع القرآن من جهة ثانية، وأحكام وحقائق العلم القطعية من جهة أخرى.

ووعياً من السيد بأنّ المشكلة، بعد «إثبات الصدور»، تتَّصل بعملية فهم النص واستكناه مغاليقه ومغزاه، وفقاً للقواعد العربية المتبعة في فهم أيّ نص عربي مبين.. ووعياً منه أن هذه القواعد إنما تبلورت في كنف مدارس نحوية وبلاغية، انطلاقاً من منهجيات صادرة عن رؤى وتصورات تتعدد بتعدد السياقات الحاكمة لاجتهادات أصحابها، فقد عبَّر عن انفتاحه على أية قواعد منهجية علمية جديدة، من شأنها أن تسعف في عملية فهم النص والوقوف على مقاصد أحكامه الكلية..

وإلى جانب القرآن وصحيح السنَّة، يحضر العقل بكلِّ قوّةٍ كمصدر أصيل من مصادر المعرفة الإسلامية بوجه عام، ومصادر التشريع بوجه خاص. غير أن السيد ينبِّه إلى أن المقصود بالعقل هاهنا هو «العقل القطعي الذي نكتشف على أساسه الأحكام الشرعية، وهو ما يعرف بملاكات الأحكام أو علل الأحكام»، بحيث إذا «حصل للفقيه القطع بأن هذه المسائل تمثل ملاك الحكم، فإنه يستطيع أن يحكم حتى في الموارد التي لم يرد فيها حكم شرعي..»[94].

---

(93) السيد، «في رحاب أهل البيت»، مصدر سابق، ص85.

(94) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص192.

ومع أن العقل غير القطعيّ لا يعدُّ حجةً لدى فقهاء الشيعة، لأنه يعدُّ، من وجهة نظرهم، من «الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً»، ولذلك فقد «ذهبوا إلى عدم حجية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، وغير ذلك من المصادر الظنية التي لا تورث القطع والعلم»، غير أن السيد لم يسلِّم بهذا الحكم على إطلاقه، معتبراً أن هذه المصادر إلى جانب الإجماع، تحوز على كامل حجيتها إذا ما تأكد أنها مفيدة للعلم والقطع[95].

فالسيد، إذاً، لا يجادل في حجية القياس المنصوص (العلة)؛ لأنَّ النصّ على العلّة يجعل الحكم مجعولاً على العلة.. أما الجدل، فقد أثير حول حجية القياس الذي لا يكون منصوص العلة، ولا من قبيل قياس الأولوية. ومع ذلك، فقد أشار إلى أن الأصوليين من أهل السنة قد قدّموا أدلةً على حجية مطلق القياس، وناقشها الفقهاء من أصوليي الشيعة، ولا تزال هذه القضية موضع جدل.

وحرصا من السيِّد على إضفاء الطابع العلمي على هذا الاختلاف، بعيداً عن أية اعتبارات مذهبية ضيقة، فقد كشف كيف أن ابن حزم الظاهري السني يعترض بدوره على القياس الذي ناقشه الشيعة، في حين أنَّ من الشيعة من يذهب، في المقابل، إلى القول بحجية القياس، كابن الجنيد. ما يعني أن المسألة لا تزال محل جدل ونقاش مفتوح لن ينحسم إلا بتغليب ما هو علمي قائم على الحجة والدليل، على ما هو مذهبي قائم على الولاء والاتباع..[96]. وتأكيداً لهذا المنحى الراشد من التجرد العلمي، يؤكِّد أنَّ «ما أسميه لعنة القياس التي تأنفها الذهنية الشيعية، تجعل كل شيء قياساً عندهم، حتى ولو كان الاحتمال بعيداً جداً.. بحيث يغلقون الباب على أي استيحاء واستلهام للملاك الشرعي»[97].

والحاصل، أن المشكلة، من وجهة نظر السيد، تكمن في أن الفقهاء الشيعة عمموا عدم إدراك الملاك من الأحكام التوقيفية إلى ما

---

(95) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل، مصدر سابق، ص192 ـ 193.

(96) م. ن، ص270 ـ 271.

(97) م. ن، ص272.

عداها، وعمموا الحكم، تبعاً لذلك، بعدم إمكان الوصول إلى الملاك، ليخلص إلى أن «لعنة القياس أصابت الفكر الاجتهادي الفقهي، بحيث أبعدته عن بحث مسألة المقاصد التي يفترض أن تكون الأساس في الأحكام الشرعية»[98].

لذلك، لا يمكن تحديد تصور السيد ورؤيته للعلم والمعرفة العلمية، دون التحديد الدقيق لرؤيته المنهجية؛ ما دام المنهج يمثّل جوهر العلم وأسّه وقوامه، وبوجهٍ خاصّ، منهجه لتفسير النص المؤسس من خلال تفسيره «من وحي القرآن».

وفي هذا السياق، يجمل القول بصدد منهجيته، موضحاً أن منهجه يسعى لفهم القرآن من خلال الأجواء التي يعيش فيها ككتاب للحركة الإسلامية والدعوة الإسلامية التي اهتدت، في مسيرتها التاريخية، بهدي الله من خلال كتابه المجيد. وبصيغةٍ أكثر تحديداً يقول: «إن منهجي هو استيحاء آيات القرآن، من أجل أن نعيش تلك الأجواء في حياتنا الإسلامية الصاعدة، لأن القرآن ليس كلمات لغوية تتجمد في معناها اللغوي، بل هي كلمات تتحرك في أجواء روحية وعملية. ولهذا، فإننا لا نتعامل مع آياته كتعاملنا مع النصوص الأدبية المجردة التي تتحرك مع الفكرة بعيداً عن أجواء الواقع، بل نشعر بأن القرآن حياة تتحرك وتعطي وتوحي وتهدي وتقود إلى الصراط المستقيم..»[99].

يرفض السيد النظر إلى النص كما لو كان «قوالب جامدة»، ويعتبر، خلافاً لذلك، أن «النص حالة متحركة، وفي تفاعل دائم مع الحياة»[100]، وهو ما يفسر خلوصه إلى «إمكانية إيجاد قواعد قرآنية جديدة، انطلاقا من محاولة تحريك فهم جديد للنص..»[101]، وكذا إمكانية «استحداث وسائل جديدة لفهم النص وفق التطورات العلمية في فهم النص

(98) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص241.
(99) م. ن، ص295.
(100) م. ن، ص202.
(101) م. ن، ص193.

وقواعده»[102]. وذلك بعد استلهام واستثمار ما تزخر به اللغة العربية من زخم دلالي وقوة تعبيرية تقوم على شتى أساليب الاستعارة والكناية والمجاز، وتوظيف كل ذلك في قراءة النص وسبر أغواره..

وفي هذا السياق، يسجّل السيّد عدم استثمار بعض الفقهاء لهذه الإمكانات التي تختزنها اللغة العربية، الأمر الذي أوقعهم في الجمود، وهو الجمود الناتج من فهمهم القاصر لمعنى القرائن التي اختزلوها في القرائن اللفظية المباشرة، غير عابئين بالقرائن السياقية؛ التاريخية والاجتماعية، العقلية والمفاهيمية، في حين أن استحضار كل هذه القرائن، من شأنه أن يتيح إمكانيات واسعة «لاستنطاق النص وفهمه وتأويله، بما يفيض بكثير عما كان يفترضه الفقهاء القدامى أو بعض المحدثين»[103].

غير أن قيمة التعبيرات والصيغ اللغوية لا تتحقَّق إلا بارتقائها وتكثيفها في صيغ مفاهيمية، وخصوصاً إذا علمنا أن السيد يعتبر أن «للمفاهيم الدور الكبير في فهم النصوص الشرعية، لأنها تمثل القاعدة الفكرية للتشريعات المختلفة»، بل إنها تحتل مكانة الروح من الجسد..

ورغم تفسير السيد لإهمال المقاصد في حركة الاجتهاد الإسلامي في الفقه الإمامي بما سماه «عقدة القياس»[104]، إلا أنه يعترض على من يزعم أن الفقه الشيعي لم يعن عناية الفقه السني بـ «علم المقاصد»؛ كاشفاً أنَّ علماء الشيعة اهتموا بالمقاصد انطلاقاً من مفهومي «النظام العام» و«التزاحم»، لأن الفقيه وهو في مقام البحث في التزاحم، غالباً ما يلجأ إلى ترجيح المصالح، تماماً كما يفعل المقاصدي عند أهل السنة. كما يعترض على حصر مقاصد الشريعة في الدوائر الخمس المعروفة؛ فبفضل مقاصد الشرع وملاكات أحكامه، تتمُّ مواكبة التشريع لكل العناصر المتحركة في الحياة، كما بفضلة يجري سدُّ منطقة الفراغ التشريعي..

---

(102) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص203.
(103) م. ن، ص203 ـ 204.
(104) م. ن، ص209.

غير أنه يعود ليعتبر أن «مشكلة الفقهاء بشكل عام، أنهم لا يملكون الثقافة القرآنية»، ومن كان يملك منهم هذه الثقافة، فإنما يملكها في دائرة ضيقة لا تتجاوز دائرة بيئته الثقافية والاجتماعية. وهو ما حال دون ارتياد الفقه الإسلامي لـ «عالم الاجتهاد» من بابه الواسع، وإنما جرى الاقتصار على بعض آيات الأحكام، دون محاولة التعمق في القرآن لاكتشاف الكثير من الأحكام التي قد تؤكدها المفاهيم والقواعد العامة، وبوجه خاص في عالم المقاصد.

ويسترسل فضيلته موضحاً كيف أن «مشكلة عالم المقاصد في الفقه الاجتهادي (الشيعي)، هي أنه أغلق انطلاقاً من عدم حجية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة»، ومع أنه لا يقول بحجية هذه المصادر، لعدم ثبوت حجيتها بالأدلة الشرعية.. ومع تسليمه بأن «السنَّة إذا قيست محق الدين»، إلا إنه يعتبر أن موضوع القياس المقصود، هاهنا، يتصل بـ «الأمور التي لا تدرك»؛ أي الأمور التوقيفية التي لا مجال لإعمال العقل فيها وإن لم تدرك ماهيتها، أما «في الأمور التي تتصل بالحياة الاجتماعية والسياسية، فإننا نستطيع أن نطَّلع على الملاك الشرعي فيها إما بشكل فردي إذا كنا نملك ثقافةً واسعة، وإما بشكل جماعي، كما يدرس الناس المصالح والمفاسد في هذا المجال..»، وما يترتب عن ذلك من إمكانية «اكتشاف المفاسد والمصالح الكامنة وراء الأحكام»[105].

وبلغة لا تقبل المواربة، يؤكد انتصاره للعقل، مبرزاً كيف أنه «يمثل الطاقة الحركية التي تستوحي العلم، سواء من خلال التأمل أو من خلال التجربة.. لذلك «كلما ازداد الإنسان علماً ازداد عقلاً»[106]، وكيف أن «الدليل هو الأساس والحجة التي تفرض نفسها على الخط الاجتهادي في الماضي والحاضر والمستقبل، وهذا هو الذي يمنح الاجتهاد حيويته وتجدده وامتداده»[107]، بحيث إذا ما استطعنا الارتكاز على القرآن كأساس

(105) السيد، «الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل»، مصدر سابق، ص240.

(106) السيد، «الندوة»، مصدر سابق، دار الملاك، بيروت، ط1، 1426هـ، 2005م، ج14، ص119.

(107) م. ن، ص248.

للوعي التشريعي الكلي في الإسلام، واتبعنا الأساليب الحديثة في استيحاء الفكرة من النص، لأمكننا التوصل إلى نتائج بالغة الجدة والأصالة..[108].

ينطلق السيد في دعوته إل الاجتهاد من مقولة «كم ترك الأوَّلون للآخرين»، مشدداً على أن «المنهج الفقهي الاستنباطي الذي درج عليه الأولون، ممن لا يملكون عصمةً في الفكر، ليس فوق النقد»، ولذلك فإن «للفقهاء المحدثين أن يفهموا القضايا بطريقة مختلفة». ويعبِّر عن دعوته التجديدية بقوله: «إننا ندعو إلى فهم جديد، لا انطلاقاً من عقدة الجديد، ولكن من منطلق الاجتهاد المستقل الذي لا يخضع لقداسة القديم، بل يعتبر أن القديم يملك معطيات ثقافية، وأن من الممكن أن يطِّلع المحدثون على خطأ تلك المعطيات أو على محدوديتها.. إننا ندعو إلى بحث علمي فقهي موضوعي لا يتحرك من موقع عقدة القداسة للقديم، ولا يتحرك من خلال ذهنية التحريم والتضليل والتكفير والتفسيق التي تطلق على أصحاب الآراء المختلفة»[109].

وفي هذا الإطار، فقد دعا إلى ضرورة بحث ومعالجة كل القضايا التي تندرج ضمن نظرية المعرفة الإسلامية بشكل جديد، بعيداً عن ذهنية الاستبداد التي تضفي على الأفكار طابع المسلَّمات التي لا مجال للبحث فيها. كما يعتقد، على النقيض من ذلك، أن «كل شيء قابل للبحث»[110].

الواقع أن السيد لم يكتف بمجرد الدعوة إلى التجديد في الأفكار والمناهج، وإنما حاول جاهداً بلورة منهج تجديدي يصدر عن وعي عميق بأهمية استحضار الأبعاد التاريخية والمقاصدية، كما يتعامل مع النص كبنية متكاملة. وفي هذا المعنى، يبسط معالم منهجه قائلاً: «إن منهجنا الاجتهادي ليس في أن ندرس كل نص على حدة، مفصولاً عن النصوص الأخرى عندما تكون هناك وحدة موضوع، بل أن نأخذ هيكلة النصوص لنستخلص منها الرأي الشرعي، لأنك لا تستطيع معرفة الحكم الشرعي من

(108) السيد، «الندوة، مصدر سابق، ج14، ص262.

(109) م. ن، ج14، ص217.

(110) م. ن ص277.

خلال نص جزئي هنا ونص جزئي هناك، بل لا بدَّ من أن تأخذ الفكرة من مجموع نصوص القرآن والسنّة لاستخلاص النتيجة أو الفكرة»[111].

نلمس لدى السيد وعياً شديداً بتاريخية ونسبية المعرفة الإنسانية، وما يتصل بها من عمليات قراءة وتلقٍّ وفهم وتمثّل وتفسير وتأويل.. وهي التاريخية والنسبية التي تجعل من الصعوبة بمكان على المفسر أن يتحرر من خلفياته الثقافية، ومقوّماته النفسية الشعورية واللاشعورية، وسياقه التاريخي والاجتماعي الحاكم، لما لكلّ ذلك من دور حاسم في «صناعة شخصيته الثقافية»، وبلورة «أسلوبه في الخطاب، وطريقته في فهم النص.. بحيث يتحول طلب التحرر منها إلى نوع من طلب التحرر من الذات.. » وهو الأمر الذي ارتقى لديه إلى مستوى «الحقيقة الثقافية» التي بمقتضاها لا يمثل النص حالةً موضوعيةً مستقلّةً عن الإنسان..[112].

غير أن السيد حينما يذهب إلى أن النص يستبطن حقيقته بداخله، كما تعكسها بنيته الدلالية المعبِّرة عن مقصود المتكلِّم، فإنه لا يتغافل عن حقيقة أن الفهوم تتعدد بتعدد الكيفية التي يتلقى بها القرَّاء النص ويتمثّلونه انطلاقاً من خلفياتهم الثقافية المختلفة، وما يترتَّب على ذلك من كون التمثلات المختلفة عادةً ما تنتج منها اجتهادات مختلفة. والنتيجة أن «فهم النص لا يمثل الحقيقة المطلقة، بل يمثل الحقيقة من وجهة نظر القارئ، الأمر الذي يفرض على المفسرين أن يتواضعوا إزاء ما يطرحونه من إسهامات اجتهادية في الواقع الثقافي المتنوع..»، وأن لا يدَّعوا امتلاكهم للحقيقة المطلقة..[113].

وبعد أن يميز بين مستويين للتعامل مع النص القرآني؛ مستوى تدبّره سعياً لفهمه فيما يتجاوز مجرد شرحه وتفسيره وصولاً إلى إعادة بنائه، مبرزاً كيف أن عملية إعادة البناء، في ذهابها إلى حد إنتاج النص من منظور جديد غير مسبوق، تختلف ولا تطابق عملية القراءة التي تظل

(111) السيّد، «الندوة»، ج10، ص219.

(112) م. ن، ج 14، ص284.

(113) م. ن، ص285.

خاضعةً للمؤثرات الخفية المتحكمة بالعمق الإنساني للذات القارئة، ينتصر لما عبَّر عنه بـ «النظرة الواقعية إلى الاجتهاد في فهم النص التي توحي بالنسبية في فهم الحقيقة، وتؤدي إلى الانفتاح على الرأي الآخر، بما يسمح بالدخول مع أصحابه في حوار علمي موضوعي يستهدف التعاون في الوصول إلى الحقيقة.. الأمر الذي يحقّق المزيد من الغنى الفكري الذي تتنوَّع فيه وجهات النظر تبعاً لتنوع الفهم التفسيري للنص..». كما ينتقد بشدة المنظور التفسيري الأحادي الصادر عما عبَّر عنه بـ «الأنانية الفكرية الذاتية التي يتصوَّر معها الإنسان أنه يملك الحقيقة المطلقة..»، وما يترتب على ذلك من إغلاق لباب التفكير الحر، ومصادرة الرأي الآخر، واعتماد أساليب التكفير والتضليل..[114].

غير أن هذه النسبية التي يصدر عنها السيد في تفسير النص بوجه عام، والنص القرآني بوجه خاص، لا تصل إلى حد تسليمه بالتفسير الباطني، يقيناً منه أنه «لا يمكن إعطاء القرآن أي معنى لا يملك النص أساس الدلالة فيه»[115].

غير أن عدم تسليمه بالتفسير الباطني، لا يعني، كما سلفت الإشارة، رفضه لتعدد القراءات. على النقيض من ذلك؛ فهو يعتبر أن هذا التعدد، «يحمل في بعده المعرفي الكثير من الإيجابيات الفكرية، لأنه يثري جانب الاحتمال في تمثل الفكرة في عمقها التفسيري على أساس تنوع الاستظهار للآية..»، كما يعتبر أن «تعددية القراءات لا تعني نسبية الحقيقة، بل تعني نسبية الاجتهاد في فهمها..»، كما تحيل إلى التنوع الثقافي الذي يوحي بأكثر من صورة للفكرة، بما يغني جانب التصور فيها..»، وبما يعزز ما اصطلح عليه بـ «المنهج الإنساني التوافقي»[116].

لا ينكر السيد تاريخية الفعل الإنساني، بل يذهب أبعد من ذلك، إلى استحالة فصل التاريخ عن الوجود الإنساني، ليصبح الإنسان بالتعريف

(114) السيّد، «الندوة، مصدر سابق، ج14، ص285.

(115) م. ن، ص289.

(116) م. ن، ص289 ـ 291.

«كائناً تاريخياً». ومن ثم، فإن الوعي التاريخي للإنسان، ومدى ما يتمثله من أفكار ورسالات، يعدُّ أمراً بالغ الواقعية والتاريخية[117].

فمع أن كلام الله لم يتنزل في الفراغ، وإنما في واقع تاريخي مخصوص، إلا أن تاريخية تنزله لا تعني خضوعه التام لهذا السياق التاريخي المخصوص؛ فمع أنه لا يقف على الواقع التاريخي، إلا أنه يسعى لإخراجه «من دائرته الزمنية، ليجعل منه سياقاً تاريخياً في مدى الزمن»، بدل أن يكون سياقاً تاريخياً محدوداً.

فعلى الرّغم من أن السيد لا ينكر أننا نفهم النص القرآني انطلاقاً من خبراتنا التاريخية، وأن «كل جيل يفهم القرآن من خلال المعطيات الثقافية التي يمتلكها، تماماً كما هو الحال مع أي نص من النصوص الأدبية أو الفكرية..»، الأمر الذي يفيد أن المؤثرات التاريخية بأبعادها الثقافية والسياسية والنفسية تلقي بظلالها على فهمنا للنص المؤسس. إلا أنه ينكر بشدة الزعم بأن القرآن ما هو إلا نتاج للواقع التاريخي..

فمع أن القرآن الكريم قد عالج واقع الناس في زمن تاريخي مخصوص، إلا أنه لم يتجمد ضمن حدود هذا المدى التاريخي المحدود، ولم يستغرق في خصوصياته، ولم يخضع لمواضعاته، وإنما عمل على إخراجها «من الدائرة الذاتية إلى الدائرة الإنسانية». وهو ما يميِّز هذا الكتاب الربّاني المعجز؛ فمع أنه لم يتنزل في أرض خلاء، وإنما في أرض مليئة بالتعقيدات والتحديات، حيث تغلغل في أعماقها، وامتدَّ تأثيره إلى سائر ربوعها، غير أنه تجاوزها من خلال بلورته لنموذج قابل للتعميم والتنزيل في كل مكان وزمان..[118].

إن هذا الوعي المنهجي العميق المسنود بموسوعية معرفية رصينة، هي التي تفسر إجادة السيد لقراءة النصوص، وسبر أغوارها، والإمساك بمفاصلها الدلالية، وفضّ مغاليقها..

(117) السيد، «القرآن والزمن»، مجلة المنطلق، بيروت، العدد 120، 1998، ص11.

(118) م. ن، ص12.

خاتمة

بعد أن ارتدنا هذه العوالم المعرفية الغنية والأصيلة في آن، وبعد أن وقفنا على مدى رصانة القول وقوة الاستشكال التي ميَّزت مقاربة العلامة المشمول بعفو الله، السيد محمد حسين فضل الله لمختلف القضايا المتَّصلة بتصوره لمفهومي العلم والثقافة، وفق منظور منهجي يميِّز بشكل رفيع بين المطلق والنسبي.. بين الثبات والتغير.. وعياً من فضيلته أن الحياة يحكمها الخاص مثلما يحكمها العام؛ فكما أن الخصوصيات تمثل العام بشكل عيني، فإن العام يتحدد من جماع الخصوصيات. ومثلما أن من الخصوصيات ما يولد ويضمحل نظراً إلى افتقاره لما يماثله ويعضده، فإن منها ما يولد وينمو ويعم إلى أن يغدو نموذجاً عاماً[119].. بعد كل ذلك، لا يسعنا إلا أن نذهب إلى ما ذهب إليه السيد، من أن عظمة الأقوال والأعمال، إنما تتحدد بعظمة الروح الصادرة عنها بكل معانيها الروحانية والإنسانية[120].

---

(119) السيد، «القرآن والزمن»، مجلة المنطلق، مصدر سابق، ص11.

(120) م. ن، ص271 ـ 272.

الأدب والفن

محمد حمود

كاتب لبناني، أستاذ جامعي في الآداب

الفن، بالمعنى العام، هو جملة من القواعد المتَّبعة لتحصيل غاية معيَّنة، جمالاً كانت، أو خيراً، أو منفعةً. فإذا كانت هذه الغاية هي تحقيق الجمال، سمي الفن بالفنّ الجميل، وإذا كانت تحقيق الخير، سمي الفن بفنّ الأخلاق، وإذا كانت تحقيق المنفعة، سمّي الفن بالصناعة.

ومعنى ذلك، أنَّ الفن مقابلٌ للعلم، لأنَّ العلم نظري والفن عملي ومضادٌّ للطبيعة، من حيث إن أفعالها لا تصدر عن رؤية وفكر. والفرق بين الفن والعلم، أن غاية الفن هي تحصيل الجمال، في حين أن غاية العلم هي تحصيل الحقيقة، وإذا كانت أحكام الفن إنشائيةً، فإن أحكام العلم خبريةً أو وجوديةً.

أما الفن بالمعنى الخاص، فيطلق على جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة الشعور بالجمال، كالتصوير، والنَّحت، والنَّقش، والتَّزيين، والعمارة، والشّعر، والموسيقى وغيرها. وتسمى هذه الفنون بالفنون الجميلة. ومن عادة بعض العلماء أن يقسّموها قسمين كبيرين، وهما: الفنون التشكيلية، كالعمارة والتصوير والنقش، والفنون الإيقاعية، كالشّعر والموسيقى والرقص. والفرق بين الأولى والثانية، أن جوهر الأولى هو المكان والسكون، في حين أن جوهر الثانية هو الزمان والحركة. وسواء أكان الفن تشكيلياً أم إيقاعياً، فإنه في كلا الحالين لا يقتصر على محاكاة الطبيعة، بل يبدّلها بما يضيفه إليها من اختراعات الخيال.

ويطلق مصطلح «الفنون الحرَّة» على الفنون السبعة التي كانت تدَّرس في المعاهد القديمة، كالثلاثيات (قواعد اللغة والبلاغة والمنطق)، والرباعيات (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى). وقد سميت الفنون الحرة، لأنها تعدُّ طلابها للمهن الحرة.

وإذا استعمل لفظ الفن بصيغة المفرد، دلّ على الحقائق المشتركة بين الأشياء الجميلة، وإذا استعمل بصيغة الجمع، دلَّ على الوسائل المستعملة للتعبير الخارجي عن الجمال بواسطة الخطوط، أو الألوان، أو الحركات، أو الأصوات، أو الألفاظ.

وكلّ من مهر في تذوق الجمال أو تحصيله أو إبداعه يسمّى فناناً. والفن الملتزم هو الفن الموجّه، والفن الحرّ هو الفنّ المطلوب لذاته، وهو ما يطلقون عليه اصطلاح الفن للفن. والفني هو المنسوب إلى الفن.

وقد ميَّز هيغل بين أقسام ثلاثة للفن:

ـ الفن الرمزي: وهو الذي يقنع فيه الفنان بالتعبير عن فكرته المجرَّدة بالرموز والإشارات، لعجزه عن التعبير عنها بالصور الحقيقية المطابقة لها.

الفنّ الكلاسيكي: وهو الذي يحاول تحقيق المطابقة الكاملة والانسجام بين الفكرة والصّورة.

ـ الفنّ الروماني: وهو الذي يفصل الفكرة عن الصورة، لأن الفكرة غير متناهية، والصورة متناهية، ولأن الفكرة إذا كانت روحانيةً ومتعاليةً عن العالم المتطور، كان من الصعب على الفنان أن يعبّر عنها بصورة مطابقة لها كلَّ المطابقة. (المعجم الفلسفي. الدكتور جميل صليبا، ج2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م/ 1414هـ: 168 ـ 166).

هذا، وللفن تعريفات أخرى عديدة ومتنوعة لا نرى ما يوجب التوقف عندها، إذ نكتفي بما هو متفق عليه وبما سبقت الإشارة إليه.

ولم تطرح قضية الفن كإشكالية مميزة في نتاجٍ فكريّ وحضاريّ كما طرحت في الحضارة الإسلامية، لاعتبارات عدّة سنسعى إلى إبرازها في خلال هذا البحث، ومن هنا أهمية آراء السيد ومواقفه في هذا الموضوع.

ولا نرى بأساً في التّمهيد لموضوعنا بإلقاء نظرة موجزة وشاملة على موقف مختلف العقائد ـ من المرحلة الوثنية حتى الإسلام ـ من الفن، لما لهذا من إيضاح للصورة المرتبطة بهذا الموضوع.

وواقع الحال، أنه ما من أمة أو حقبة في التاريخ تجاهلت الفن، فلقد كان جزءاً لا يتجزأ من الحياة، فهو جزء مكمل للعمل العادي. والفن من أرفع أشكال النشاط الإنساني، فقد كان موضع رعاية المجتمع، وكان ولا يزال جزءاً من فطرة الحياة. فالأغاني والصور وجدت مع الناس قبل أن يبرحوا الكهوف إلى العمارة. والإبداع الفني إرث الأغنياء والفقراء، والأغلبية والأقلية، والمتعلم والأمي على السّواء. والفن هو لغة إنسانية ابتكرها الإنسان ليعبر عن الواقع الذي يعيشه، والذي يتمنّاه. والفن في جميع أشكاله وأنواعه شكل متميز للوعي الإنساني للعالم الموضوعي، كما يحاول أن يحدّثنا في جميع نشاطاته عن شيء ما: حول الكون، حول الإنسان، أو حول الفنان نفسه...

وهكذا، فكما تلازم الفن مع الإنسان منذ ظهوره، كذلك تلازم الفن مع العقائد، يستمدّ منها مواضيعه، ويساعد على نشرها. (كلود عبيد، التصوير وتجلياته في التراث الإسلامي: 17).

وهكذا ظهرت التّماثيل في الكهوف وفي جميع الحضارات الهندية والصينية، وحضارة بلاد الرافدين، وقد رفع المصريّون ملوكهم إلى مصاف الآلهة، ونشدوا الخلود والأبدية، فكانت حضارتهم تعبّر عن الخلود، عكس اليونانيين الذين أنزلوا الآلهة إلى مصاف البشر، ونشدوا الكمال والجمال في فنونهم تعبيراً عن ذلك. (م. ن: 18).

وقد عبد الأفارقة عدّة أشكالٍ مجسّمة تعبّر عن رموز طوطمية، اعتقدوا أن الأرواح حلت فيها، وعبدت الشعوب القديمة الظواهر الطبيعية تعويضاً من رغبة أو حاجة في السيطرة عليها، ونحتوا لهذه الظواهر تماثيل ورمزوا لها بالرّموز المجسّمة.

أما الساميون والعرب، فقد جسّدوا الآلهة في أشكال منحوتة، وعبدوها زلفى وتقرباً أو تجسيداً للآلهة، حيث نجد ذلك في أصنامهم العديدة، مثل هبل واللات والعزّى ومناة. ورغم معرفتهم باليهودية والمسيحية والمجوسيّة، فقد كانت الوثنية في القبائل أعم وأكثر انتشاراً، والأصنام منصوبة في كلّ ناحية من نواحي الجزيرة، ولا سيما الكعبة.

وتزعم الرواية العربية، أن أول من دعا العرب إلى عبادة الأصنام هي عمرو بن لحي، وكانوا على بقية من دين إسماعيل، فأفسد عقائدهم.

والطواغيت الكبار ثلاثة: اللات، والعزى، ومناة، وكلٌ واحد منهم لمصر من أمصار العرب؛ فاللات لأهل الطائف، والعزى لأهل مكة، ومناة لأهل المدينة. وكانت العرب تعظم هذه الربات وتقصدها من كل صوب... وأما أصنام الكعبة، فكثيرة منتشرة حولها وفي جوفها، وأعظمها هبل، وكانوا يستقسمون عنده بالقداح، ويستخيرونه في أمورهم وأعمالهم، ولعله إله الحظ عندهم. (بطرس البستاني. أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام: 27 ـ 28).

وبعد ممات بوذا، عبده البوذيون، ونحتوا له التماثيل الكثيرة في معابدهم.

والملاحظ أن المعبود في الأديان المختلفة عبر التاريخ، يتجلَّى في القوة القادرة على تحقيق أكثر الخير للناس لاستمرار وجودهم وعقيدتهم، فكانت عبادة الآلهة الأم والبقرة، ثم الكواكب والقمر والشمس (آمون)، ثم ما وراء (آتون)، وارتفعت العبادة، فكان ثمة إله السماء آنو، وإله الأرض أنليل. ثم برزت فكرة إله السماء والأرض إيل...

وبذلك نجد أنَّ الفن من حيث النحت والتصوير، ارتبط منذ أقدم العصور بالعقائد الدينية، فالعقائد نحتت التماثيل المجسَّمة التي عبدت، وبقي الفن دليلاً على أنواع العقائد التي كانت تعتنقها تلك الشعوب، وكشفت الفنون عن مدى تعلقهم العقائدي وبعض من مظاهر سلوكهم (التصوير وتجلياته: 20 ـ 21).

أولاً: موقف اليهودية والمسيحيَّة

لقد دعت اليهودية في شكل لا لبس فيه إلى الامتناع عن القيام بالتصوير التشبيهي، فقد جاء في سفر الخروج: «ثم تكلّم الله بكل هذه الكلمات قائلاً: أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من بيت العبودية، لا يكن لك آلهة أخرى أمامي، لا تضع تمثالاً منحوتاً، ولا

صورة مما في السماء من فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت، ولا تسجد لهن، ولا تعبدهن، لأني أنا الربّ إلهك إله غيور» (العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح: 30).

ولم تحاول اليهودية استخدام الفن لخدمة الدين إلا في عهدي داود وسليمان من عمل محاريب وتماثيل... لإظهار نعم الله... (التصوير وتجلياته: 22).

وفي المسيحية، رأت حركة الايكنوكلاست ضرورة تحريم النحت بعد دخول الإمبراطورية الرومانية في المسيحية، وذلك لخلق تباين بين الوثنية والدين الجديد، لتقنع المواطن الأوروبي بجدة الدين الجديد وطبيعته الميتافيزيقية، فقد كانت المسيحية تربي معتنقيها منذ البداية تربيةً روحيةً خالصةً، نائيةً بهم عن كلّ ما يتعلق بالأمور المادية نأياً مفرطاً...

لكن مسار الفن تأثر بمقولات البابا غريغوري القائلة بأن الفن ضرورة روحانية، ويقول في ذلك: «إن الله إذا أوحى بنفسه للناس في شكل المسيح، فلا مغبة في أن يوحي المسيح بنفسه للناس بعد موته في شكل تمثال، فيكون التمثال شيئاً مقدَّساً، لأنه يجسِّد ذاتاً مقدّسةً (المسيح) الَّذي يمثِّل بدوره ذاتاً مقدَّسةً أعلى (الله)، فيكون بذلك التمثال موضوعاً مقدَّساً لذواتٍ مقدَّسة».

وعلى هذا المنوال، صاغ البابا غريغوري مقولاته، فاتّجه الفن إلى رسم المسيح، وإقامة التماثيل، وهكذا أصبحت طبيعة الفن وظيفةً تخدم تفسير الأناجيل، وأصبح رسم الشخصيات المقدَّسة مباحاً في القرن الخامس للميلاد. وبعدها بدأ النحَّاتون ينحتون المسيح والقدّيسين، حتى أسرفوا في ذلك، وكان الرهبان والقساوسة هم الذين يوجّهون الفنان، ما دعا الإمبراطور ليو الثالث في النصف الأول من القرن الثامن، إلى إصدار قرار بتحريم عمل التماثيل، وأمر برفعها جميعاً من الكنائس، وقد سميت هذه الحركة جماعة مكسِّري الأصنام، وقد استمرت مائة وعشرين عاماً.

وبعد هذه الحركة، عادت الفنون إلى سابق عهدها في التصوير الكنسي، وتبع ذلك عصر النهضة في أوروبا، وفي ذلك العصر، حاول

الفنان الأوروبي الخروج عن السيطرة الكنسية، فكانت الثورة الفنية، وأصبحت ذاتية الفنان بارزةً، ولكن بقيت المواضيع التي تطرّق إليها الفنانون دينيةً ومقدَّسةً، وكانت تحكي عن الأنبياء والقدّيسين والأساطير. وهذا ما نلاحظه في أعمال الفنّانين الأوائل لعصر النهضة، مثل نيقولا بيزانو، (1225 ـ 1285) وابنه جيوفاني، وأعمال الفنان جيوتو في العصر القوطي، وكذلك النحات دوناتللو، والفنان مازاشيو في عصر النهضة.

أما في الفترة الذهبية لعصر النهضة، فنرى أعمال مايكل أنجلو (1465 ـ 1564) الذي يعتبر خير ممثلٍ لتلك المرحلة، فهو النحات والمصور والمهندس والشاعر، وقد نحتَ تمثالي داود وموسى، كذلك سقف كنيسة سيكستينا، كما نجد أن ليوناردو دا فينشي أظهر عبقريةً فذّةً في رسم الشخصيات المقدَّسة، والفنان رافاييل الذي لقِّب بمصور مريم، لتخصصه في رسم العذراء مريم، كما برع في تصوير المشاهد الأسطورية (التصوير وتجلياته: 23 ـ 24).

ثانياً: الإسلام والفن

إذا كانت هذه هي حال العقائد والأديان التي سبقت الإسلام وموقفها من الفن، فما هو موقف الإسلام منها؟ من هنا أهمية رصد موقف السيد في هذه القضية، لأنه يعبر عن موقف حديث معاصر منها، بعد أن شهدت هذه المسألة تجاذبات عدة منذ ظهور الإسلام وحتى أيامنا هذه.

يحدِّد السيد كمنطلقٍ لمعالجته هذه القضية الشائكة، العلاقة بين الفن والدين، فيرى أن الفن والدين عنوانان يختلفان في طبيعة كلّ منهما، ولكنَّ الدين يظل حاكماً وضابطاً لحركة الفن في الخط الإسلامي في خطوطه العامة، لأن الدين هو هذه المفاهيم العقيدية، والخطوط الشرعية، والمناهج الأخلاقية، والأساليب الحركية، أمّا الفن، فهو حركة الإبداع في الكلمة، في الشعر والرَّسم والمسرح والقصة والرواية والموسيقى، وما إلى ذلك مما يتمثل فيه الفن. ولكنه يقف ضد بعض الخطوط التي تدفع بالفن إلى استعمال الوسائل والأساليب التي تسيء إلى الأمور العقيدية والأخلاقية، أو تبتعد عما ينفع الإنسان.

نحن نقول ـ يضيف السيد ـ لا نريد للفن أن يقتصر على تصوير العناوين الدينية، بل نريد له أيضاً أن يصوّر الحياة، ويتحرك لتجديد أسلوبها وإبداع مفاهيمها وأساليبها وصورها، ولكن بشرط أن يكون الإطار الفني الذي يتحرَّك الفن في داخله، والخطوط الفنية، غير بعيدة عن الخطوط الأخلاقية والسياسية الإسلامية العامة، لأنّنا نطمع في أن نوظف الفن في خدمة الإسلام الذي يتَّسع للحياة كلها، وللإنسان كله، لأن الإسلام ينطلق للحياة كلها، بكل ما في حركة الفن من إبداع في حياة الإنسان، ولكن بشرط أن تكون الحياة محدقةً بالله. . . إننا نقول لأهل الفنّ: لا تتصوَّروا الحياة مجرَّد كيانٍ ضائعٍ في الفراغ كمادَّةٍ جامدةٍ تأخذون حرّيتكم في استنطاقها، فإذا أردتم أن تمارسوا فنّ الحياة، فاعرفوا أن الله خلق الحياة كلها، وهو رب الحياة، ولذلك، لا بدَّ لكم أن تبقوا مع الله، وأنتم تبدعون وتنتجون. . . حدِّق بالله في كلِّ ما تفكر فيه وما تصنعه، ابدع ما شئت، صوِّر ما شئت، ولكن ضع رضى الله في كلِّ شيء. (بينات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة. دار الملاك، 1420هـ/ 1999م: 273 ـ 274).

يشكِّل هذا المقطع جماع فكر السيِّد في موقفه من الفن والشعر والأدب، وما تبقَّى ما هو إلا تنويعٌ وتفسيرٌ وشرحٌ وبيان، بحيث تتلاءم هذه النظرية العامَّة مع خصوصيَّة كلِّ فنّ. (ولنا إلى ذلك عودة).

وواقع الحال، أنه ما من إيديولوجية معيَّنة عبر التاريخ، إلا وطمحت إلى الإفادة من كل نشاط بشريّ ـ بما في ذلك الفنون ـ للعمل على نشرها وترسيخ كيانها، فكيف إذا كانت هذه الإيديولوجية تسعى إلى خلاص الإنسان في الدنيا والآخرة؟ !

وإذا شئنا أن نختصر ما يرمي إليه السيِّد في نصّه السّابق بعبارةٍ موجزة، لقلنا إنه يدعو إلى «التزام الفنان» بالإسلام، والسيِّد رائد في هذا المجال (راجع بحثنا عن شاعرية السيد «شاعر النور»). ومع ذلك، فإن قضية التزام الفنان قضية مطروحة منذ القدم في مختلف المجتمعات، ولكنها ازدادت حدةً في مجتمعاتنا بعد الاحتكاك بالغرب، إذ انهال سيل

من الأسئلة من مثل: هل يلتزم الفنان في فنه بخدمة مجتمعه ويعتبر فرداً من أفراده، أم هو غير مسؤول عن شيء من ذلك، فكل التزامه محصور في إجادة فنه الذي ينتجه وخدمة أهدافه الفنية الخالصة، ومحاولة الوصول به إلى ما يعتقد أنه الكمال الفني، من دون نظر إلى نتائجه الخارجية وتأثيره في المجتمع بالفائدة أو بالضرر؟

ذهب البعض إلى المناداة بحرية الفن المطلقة، فليس على الفنان أن يخدم أي قضية، أو يجاهد بفنه في تحقيق هدف سوى إتقان فنه وإرضاء ضميره الفني. وهذه أقصى خدمة يستطيع أن يقدمها إلى مجتمعه كفنان، ولا عليه بعد ذلك أن يخدم إنتاجه قضايا مجتمعه أو يضرها، أو ينعزل عنها انعزالاً تاماً فلا يؤثر فيها بشيء.

ويعزو الدكتور محمد النويهي سبب ذلك، إلى أنَّ الثقافة الأجنبية الغالبة على مفكرينا ونقّادنا كانت ثقافة غرب أوروبا وأميركا، وهي ثقافة تنزع ـ بوجه عام ـ إلى إعطاء الفنان نهاية الاستقلال الفردي، وفيها إلى جانب ذلك بضع مدارس تغالي في فهم هذا الاستقلال حتى تجرّده تجريداً تاماً من أية مسؤوليّة اجتماعيّة. ومن الملاحظ أنَّ عدداً من كتَّابنا قد تأثر بهذه النزعة المتطرّفة، حتى ارتضى أو حبّذ انعزال الفنان انعزالاً تاماً وراح يبشر بالبرج العاجي. (طبيعة الفن ومسؤولية الفنان: 7 ـ 8).

بعد ذلك، طرقت أبوابنا ثقافة تختلف في أمور جوهرية عن الثقافة الغربية، هي ثقافة العالم الاشتراكي؛ وهذه ثقافة تقول بالتزام الفنان بخدمة مجتمعه، وتنكر حقه في الانعزال، وتستنكر إخلاءه من جميع المسؤوليات، ما عدا المسؤولية الفنية الخالصة... ولكن بعض أنصارها تطرفوا في قولهم بالتزام الفنان، نظير ما تطرف الانعزاليون في دعوتهم إلى استقلاله المطلق. وكان لهذا التطرف أسباب، منها رد الفعل الطبيعي، ومنها إساءة فهم هذه الثقافة، ومنها أيضاً أن الثقافة الاشتراكيَّة نفسها كانت تخضع لرأيٍ شديدِ التزمّت في تفسير مفاهيمها، عظيم الصرامة في مطالبة الفنانين باتّباع الطريق الرسمي المفروض، وكان سببه سيطرة ديكتاتورية ستالين الفردية على سياسة العالم الاشتراكي. (م. ن: 7 ـ 8 ـ 9).

وبالطبع، كان هناك دائماً رأي وسطي يندد بالعزلة المفرطة، ويميز ما بين الالتزام بالنظام السياسي، والالتزام بالإنسان. والالتزام بالإسلام يتماهى تماماً مع الالتزام بالإنسان.

لنسمع السيد يحدّد لنا المذهب الإسلامي في الفنون، وما الذي يميزه عن المذاهب الفنية الأخرى. يقول السيد، إنه إذا اعتبرنا تحريم الإسلام التجسيم، أي حرمة تصوير المجسم، عنواناً لرفض الإسلام للفن النحتي (حول هذا الموضوع راجع كتاب: المدخل إلى فلسفة الجمال للدكتور مصطفى عبده، مكتبة مدبولي ـ القاهرة: 1999، وكتاب: الإسلام يحرر الفن، للكاتب والناشر نفسيهما: 1999)، فهذا خطأ، فلربما كان الأساس في تحريم التماثيل بسبب البداية الصنمية، حيث كانت هذه النصب تمثل آلهةً، حتى إن بعض النحاتين عندما يستغرقون في التّمثال الذي يصنعونه، يتعبّدون له بعد ذلك، بحيث يتحوَّل استغراقهم في جماليته وفي الإبداع الفني إلى ما يشبه حالة العبادة، وهذه هي بداية الصنمية. إلا أن بعض الفقهاء المتأخرين راح يشكِّك في الموضوع، فلا يراه محرَّماً. والشيء المهم الذي نستوحيه، إنما هو تحريم نحت الحيوان أو الإنسان. أما النحت الذي يُعبِّر عن فكرة، وعن أيِّ رمز، أو أي شيء، فلا مشكلة شرعيَّة فيه. وهناك جدل فقهي لدى العلماء حول مسألة التصوير باليد، أي تصوير الإنسان أو الحيوان مثلاً. ولكن هناك آراء محترمة موجودة بالحكم بالحليّة، ونحن نتبنَّى ذلك. وعلى ضوء هذا، لا يحرم التصوير والرسم باليد، بل يحرم التمثيل، بمعنى الصور المجسمة، أما الصور العادية، وإن كانت باليد، فهي جائزة.

فالإسلام ليس عنده أية تحفظات حول الإبداع الفني، وإنما يتحفّظ في هذا الجانب، ولذلك لا مانع من تطوير أي نوع من أنواع الفنون وتركيز الإبداع فيه، كما أنه ليس ثمة مشكلة في المذاهب السريالية وغيرها.

وعندما ندرس طبيعة العمارة الإسلامية في المساجد والمراكز الدينية وغير الدينية، كما في الأندلس في أسبانيا، نجد أن العديد من الناس يذهبون إلى هناك للسياحة والتأمل في الآثار الإسلامية، لما فيها من الإبداع

الفني وصناعة الفن. لذلك فنحن نرى أن الفن قد نما نمواً كبيراً في الواقع الإسلامي. أمّا مسألة التجسيم، فقد انكمشت باعتبار التحريم الإسلامي لها، وتبقى الفنون الأخرى جائزة من حيث المبدأ، مع التحفظ في التفاصيل. (الندوة، المجلد الأول، دار الملاك، ط5، 1988: 580 ـ 581).

إذا كان هذا هو موقف الإسلام من حلّية الفنّ، فكيف يتصوَّر السيّد الفنَّ بحدّ ذاته؟ ! يقول السيّد إنّك عندما تواجه كلمة الفن، فإنَّك تواجه كوناً واسعاً يمكن أن تصطدم به في كل الموجودات، لأن الفن الموجود في إحساسنا الإنساني؛ هو عبارة عن حركة في الموجود، تعمل على الاستفادة من عناصره الذاتية لإعطائه صورةً متقنةً أو مبدعةً أو جميلةً، أو صورةً تحمل بعض خصائص الحركة في اتجاه موجود آخر. ولذلك فإننا نقول: إن لكل شيء فنه، لأن لكل شيء طريقته التي يتمظهر بها في استجماع عناصره وخصائصه وتمازجها وتفاعلها من خلال حركة الفكر الإنساني، فيما يعطيه لهذه العناصر من خصائص يمكن أن تنتج شيئاً آخر، أو ما يمكن أن يكون الفن الكوني الَّذي ينطلق من خلق الله الَّذي يعطي لكلِّ شيء جماله وإبداعه وإتقانه (أسئلة وردود من القلب، دار الملاك، بيروت، ط4، 2004: 68).

ويرى السيد أنَّ التطوّر الفني وتأثير الفن، سواء كان الفن السينمائي أو التلفزيوني أو حتى الفن التصويري، أصبح من أكثر الوسائل تأثيراً في تقديم الأفكار، وتقديم القضايا، وإبراز التاريخ والأشخاص.

ويعطي على هذا مثلاً فيلم «الرسالة»، إذ يؤكّد أن هذا الفيلم على الرغم من الفجوات الكبيرة فيه، أعطى للإسلام دعايةً بشكلٍ فوق العادة، ولذلك أعتقد ـ يضيف السيّد ـ أننا إذا استطعنا أن نحوّل ذكرى عاشوراء إلى عمل سينمائي أو مسرحي تتوافر فيه كل العناصر الفنية، ففي ذلك خدمة للإسلام. . . لأننا أصبحنا بحاجةٍ إلى إعلام عالمي. . . ويجب في الدعوة إلى الإسلام اتباع الوسائل الفنية المتطوّرة التي تخاطب عقل الإنسان وقلبه من خلال الصورة والقصة، ومن خلال الأجواء العاطفية، وما إلى ذلك. إنني أقول دائماً، ينبغي أن نطور أساليب التعبير، كما نطوّر

أساليب البحث وأساليب الإخراج. (للإنسان والحياة، دار الملاك، ط3، 1421هـ/ 2001: 99).

على الرغم من إلحاح السيِّد على ما يمكن أن نسمِّيه «فنّ المضمون» أو «فنّ الفكرة»، وبالتّالي «أدب المضمون» أو «أدب الفكرة»، إلا أنَّ رأيه في الالتزام يتجاوز ما سبق أن ذكرناه فيما يتعلّق بالفكر اللّيبرالي أو الفكر الحرّ أو فكر البرج العاجي، كما يتجاوز الفكر الاشتراكي المتزمّت. يحدِّد السيّد الالتزام بأنّه تطلّعات الإنسان إلى أهدافه، ونظرته إلى الواقع وتفاعله معه ومع الحياة، مع الخطوط الكبرى ومع القضايا المصيرية. لذلك فإن مسألة أن تكون مسؤولاً هي أن يكون ثمة مضمون لحركة إنسانيتك في الواقع أو في الإنسان الآخر. ولهذا، فإن الالتزام يختلف حسب اختلاف الأفق الذي يعيشه الإنسان، والتجربة التي يتمثلها. (مطارحات في الشعر والفن والأدب، دار الملاك، ط1، 1470هـ/ 1006م، ص: 168).

الالتزام هو ما يعيشه الإنسان، بحيث تتحرَّك قضيّته في مشاعره، لتتحوَّل إلى حالة فنيّة إبداعيّة تناسب فكره ونفسه، تماماً كما هو انسياب الضّوء من الشمس، والماء من الينبوع.

لا أتصوّر الالتزام في أن يفرض على الشَّاعر شيء منه، فالشاعر إنسان كأيِّ إنسان آخر، لا بدَّ من أن يلتزم الحياة، وقد يلتزم الدّين في عيشه للحياة، وقد لا يلتزمه نهجاً قياسياً، وقد يلتزم الحرية وقد يلتزم الجمال. . .

لهذا، فإن الالتزام ليس مسألة عيش خارج نطاق الإنسان، بمعنى لكي تكون فناناً لا بدَّ من أن يكون لك موقف مما تنفتح الحياة عليه أو تتنوّع فيه، ولذلك، فلا بدَّ من أن يكون الفن تعبيراً عن التزامك الذي هو تعبيرٌ عن إنسانيّتك المسؤولة في الحياة.

وعندما يتنوَّع مضمون الالتزام بين السّلبي والإيجابي، فلا بدَّ من أن يكون لنا موقفٌ من هذا الالتزام، وفي القبول به تبعاً لالتزامنا، ولكن الشعر يبقى شعراً حتى لو كنت مرتاحاً لمضمونه من الناحية الفكرية. (م. ن.: 167 ـ 168).

أمّا نوعية الالتزام الذي يفترضه السيد في الشاعر والفنان، فيعبّر عنه بقوله: أنا لا أتحدث عن الالتزام في الشعر ليقول بعض الناس: إن الشاعر ليس مصلحاً، ولكنَّه إنسان يعيش فنَّه فيتفاعل معه، لذلك لا تستطيع أن تفرض على الشاعر الموضوعات التي يحرك فيها تجربته. صحيح ذلك، ولكن هل يمكن أن تكون شاعراً ولا تتحسَّس كلَّ صرخات آلام الحرية؟ هل يمكن أن تكون شاعراً تعيش الشّعر في عمق إنسانيّتك، ولا تتحسَّس كلَّ صرخات المشرَّدين والجرحى والمستضعفين؟ ! إنَّك عند ذلك لن تكون شاعراً، إنما تكون إنساناً يرقص على إيقاع الكلمات، ولكنَّه لا يعيش هزَّة الشّعور من خلال الواقع الذي لا يستطيع أن ينفصل الإنسان عنه.

إنني أقول: إن الشاعر يكون شاعراً عندما يملك صفاء إحساسه، ويملك إبداع فهمه لهذا الإحساس، أنا لا أريد أن أجعل من نفسي ديَّاناً على الشعراء، ولكنني أقول: إنّ الإنسان الذي ينظم قصيدةً في فاجعة الورود عندما تذبل وتتساقط، وإن الإنسان الذي يتحسَّس الطبيعة في رعودها وبروقها، وشتائها وخريفها، لا بدَّ من أن يتحسس الإنسان في كل الرعود والبروق والخريف والربيع، سواء كان خريفاً إنسانياً في الآلام العميقة، أو صيفاً سياسياً بالمعنى الإنساني للسياسة، لا بالمعنى الاستهلاكي الذي يصادر وجداننا لنشعر بالتفاهة والعبث فيما نتحدث به.

ثالثاً: الإسلام والأدب

بعد تبيان مفهوم الفن، والمفهوم الإسلامي له، والموقف منه، والتصدِّي لمسألة الالتزام ونظرة السيد إليه، أرى من الملائم عرض مفهوم السيد للأدب الإسلامي، خصوصاً أن هناك إشكالات يطرحها هذا المصطلح؛ فهل هو الأدب الذي يتحدث عن الإسلام، أو الأدب الذي يتخذ موضوعات إسلامية مادةً له، أم هو الأدب الذي ينطلق من الإسلام ويتّخذه غايةً له، ويكرّس نفسه في خدمته وحمل قضيّته، أم هو هذه الأنواع جميعها؟ !

يجيب السيد عن جميع هذه التساؤلات بالقول إنه عندما نطلق في إيجاد قاعدة فنية لأيِّ أدب، إذا أردنا أن ننسبه إلى خط أو فكر، فإن من

المفروض أن نستوحي هذا الأدب من المفاهيم التي تتمثل في هذا الفكر. فمثلاً، عندما نقرأ أن النبي(ص) كان «يحبُّ الفأل الحسن ويكره الطيرة»، أي أنه كان يحب التفاؤل ويكره التشاؤم، فقد نفهم من ذلك أن الأدب التشاؤمي ليس إسلامياً، لأن الخط الإسلامي في النظرة إلى الحياة هو خط التفاؤل، والخط الذي يبقي الأمل منفتحاً في عقلك وفي شعورك بكلّ الحياة. وإذاً، فالأدب التشاؤمي ليس أدباً إسلامياً، أي لا يحمل ملامح الأدب الإسلامي، ولكن التفاؤل يملك الملامح الإسلاميَّة.

وكذلك الأدب اليائس، فالشَّاعر أو الكاتب الذي يحاول أن يصوِّر أو يكتب قصّةً يائسةً مفعمةً بالإحباط، أو شعراً ينطلق ليواجه قضايا الحياة بنظرة يائسة، فهذا ليس أدباً إسلامياً، لأن الله تعالى يقول: ﴿**وَلاَ تَيأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللهِ إِنَّهُ لاَ يَيأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إلاَّ القَوْمُ الكَافِرُونَ**﴾ (يوسف: 87). فهذه الآية تؤكّد أنّ الإنسان يجبَ أن ينطلق في حياته على أساس أن لا يركِّز اليأس في أية تجربة من تجارب حياته، لأنك ما دمت منفتحاً على الله، فلا معنى لليأس، لأنّ ﴿**اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ (النور: 45) و ﴿**إِنَّ اللهَ بَالِغُ أَمْرِهِ**﴾ (الطَّلاق: 3). وهكذا عندما ننطلق في الخطوط الأخلاقية للإسلام: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان»، فهذا عنصر من عناصر حركة الأدب الإسلامي، فلا يمكن أن يكتب الأديب المسلم قصّةً أو شعراً أو أية محاولة كتابية أخرى تشجِّع الظالم مثلاً وتعطي الظلم عنواناً يبعث على الاحترام، أو أن يكتب الأديب قصّةً أو روايةً أو مسرحيّةً أو قصيدةً تحاول أن تجعل الظلم ينتصر على العدل أو الشر على الخير، فهذا أدب غير إسلامي.

إذاً، فكل أدبٍ منتمٍ لا بدَّ من أن يأخذ ملامحه من الخطِّ الذي ينتمي إليه. أنا لا أقول إنَّ على الأديب أن يكون مصلحاً اجتماعياً على حساب التصوير الفني، بل لا بدّ للأديب من أن يعيش الإبداع الفني في طريقة التعبير وفي الأخيلة. وفي الصور. ولكن على الأديب أن يكون ملتزماً بالإسلام، وملتزماً بالحياة، وقبل ذلك، أن يكون ملتزماً بالله خالق الإنسان وخالق الحياة. لذلك، فإن ملامح الأدب الإسلامي تنطلق من خلال ملامح الخطِّ الإسلاميّ في المسألة القيمية والإنسانية، وفي نظرة

الإنسان إلى الحياة في كلِّ جوانبها. (الندوة، المجلد الثاني، دار الملاك، ط4: 1998: 469، المعارج، الأعداد 36 ـ 38، 1998م: 104 ـ 105).

كما يؤكِّد السيِّد أنَّ على الأديب المسلم أن يقف عند حدود الله، ففي الواقع ظلمٌ، وعليه أن يستنكره، وفي الواقع غيابٌ للعدل، فعليه أن يحرِّكه ويسدِّد له حضوره، وفي الواقع آلام يكابدها الإنسان، فعليه أن يعمل على تخفيضها ولو إيحائياً، وفي الواقع مشاكل فعليّة كثيرة، فعليه أن يلامسها ويصوّرها ويبدع فيها، حتى يمكن أن يقدّمها للناس لتفرض نفسها على الواقع من أجل تغييره. فلا يمكن للأديب المسلم أن لا يكون ملتزماً، ولذلك، فلا بدّ له من أن ينظر إلى الواقع بكلِّ ما فيه من الإبداع، من أجل أن يغيِّر الواقع بطريقة فنية شاعرة مبدعة، بحيث يمكن له أن يلامس خطَّ التغيير إذا لم يستطع أن يدفعه. (م. ن.: 470 ـ 471).

ويرى السيّد أنَّ الخطاب الإسلامي ينطلق من الأفق الإنساني في خط الدعوة، فلا بد له من أن يلاحق كل عناصر التأثير لدى الإنسان في تكوين الاقتناعات الفكرية والروحية والشعورية في داخل وجدانه وفي عمق شخصيته. ولذلك، فإنَّ الكلمة لن تكون كل شيء في الخطاب الإسلامي، لأنها تمثّل في أبعادها الفنية الإيحائية مجرّد وسيلةٍ من وسائل التعبير التي تجتذب الأذن في مفرداتها وجمالاتها وإيحاءاتها للدّخول إلى القلب والعقل والشعور. ولكن يبقى للإنسان أن يجتذب السّمع بطريقةٍ أخرى، ويبقى للعين ما يجتذب النظر، وربما نكتشف في أبعاد هذه المفردات التعبيرية فنوناً متعدّدةً، كالرسم والتمثيل والشعر، وغيرها من الأساليب التي استحدثها الإنسان للتعبير عن انفعاله بالحياة وما بداخلها من قضايا وأوضاع وأشخاص.

لذلك نحن نعتقد أنَّ الخطاب الإسلامي لا بدَّ من أن يلمّ بكلِّ هذه الوسائل، وأن يعمل على أن يطبع هذه الوسائل بطابعه، بمعنى أن يدقق في مفرداتها التي قد تكون ناتجةً من تأثيرات ثقافية غير إسلامية، كما نلاحظ في الكلمات التي تتحدَّث عن آلهة اليونان، أو الكلمات التي يتحدث فيها الإنسان تجاه إنسان آخر بكلمة العبادة، أو عندما يتحدث الإنسان عن آلهة

الجمال والحب. بل قد نجد بعض الكلمات التي أقحمت في داخل الأدب العربي تأخذ بعداً مسيحيّاً، كما في الحديث عن الصليب الذي يختزن المعنى المسيحي في الصلب، أو الحديث عن الفداء بالمعنى المسيحي.

وهكذا، لا بدَّ للفن الإسلامي، إذا صحَّ التعبير، في كلِّ مجالات الشعر أو النثر، أو الموسيقى، أو التمثيل، من أن ينفتح على الحدود الشرعية والأخلاقية، فلا يعطي التمثيل الحرية المطلقة التي يتحرك فيها الفن السينمائي أو المسرحي الذي يتجاوز المضمون الأخلاقي الإسلامي في الشكل أو في المحتوى، أو في المسألة التي قد تجعل من الموسيقى وسيلةً من وسائل التمييع النفسي والروحي. إنَّ كلَّ ما نريد أن نقوله، هو أنَّ على الدَّاعية الإسلامي، أو العامل في حقل التوعية، أن يستفيد من كل ما يتحرك به الإنسان في وسائله التعبيرية الفنية، لأن من الممكن أن تؤثّر صورة فنية مبدعة في إيحاءاتها الروحية أو الفكرية، أكثر من خطاب طويل واسع. وهكذا ربما نستطيع أن نجتذب في الموسيقى التصويرية أو الهادئة التي يمكن أن يحلق بها الإنسان في الأجواء الروحية، بعداً روحياً أكثر من الحديث عن الروح، لأنَّ للنفس الإنسانية نقاط ضعفها فيما تتأثر به وتنجذب إليه وتعيشه من جمالات الروح ومن إبداع الفكرة. (خطاب الإسلاميين والمستقبل، غسان بن جدو، دار الملاك، 1422هـ/ 2001م: 63 ـ 64).

ومع أنه سبق لنا أن توقَّفنا طويلاً عند السيد شاعراً، وعرضنا لمعظم آرائه في الشعر، كما درسنا شاعريته بالتفصيل، فلا يمكن اكتمال هذا البحث إلا من خلال إشارة ولو سريعة إلى أبرز مفهومٍ عنده للشعر تجربةً وتصوراً.

فالشاعر، يقول السيّد، إنسان قد ينطلق في تجربته الشعرية من طبيعته الإنسانية بكلِّ نقاط ضعفها وقوّتها، وقد يتحرَّك من خلال الأبعاد النفسية التي تمثِّل مشاعره وأحاسيسه وأخيلته وكلّ خلفيّاته الروحيّة والذاتيّة، وذلك عندما يتحرَّك الشّعر في كثيرٍ من الحالات ليفرض نفسه عليه. إنّنا نلاحظ أنَّ الكلمة قد تفرض نفسها على الشّاعر، لا من خلال أنَّ الوزن قد يجتذب هذه الكلمة، ولكن لأنَّ الشاعر عندما يعيش الجوَّ الشّعري الضبابيّ السّاحر المثقل بالإيحاءات، فقد تقفز الكلمات إلى ذهنه

ليرى فيها عالماً من الإيحاءات ومن الأفكار، بحيث يشعر بأن الكلمة قادته إلى الفكرة، بدلاً من أن تقوده الفكرة إلى الكلمة. ولذلك، فإن الشاعر لا يستطيع أن يتحرر من التأثيرات النفسية اللاشعورية للعناصر الذاتية، كما أنه لا يستطيع أن يتحرر من تأثير الكلمة فيه، ولكن الشاعر عندما يعيش في حركته الشعرية معنى الحياة والإنسان، ومعنى الله في الحياة والإنسان، ومعنى الرسالة في المضمون الحركي في الحياة، فلا بدّ من أن يقتحم ذلك عليه تجربته، ليتكامل مع المؤثرات النفسية، وليخفف من أبعادها الذاتية، لتقترب من الأبعاد الرسالية، بحيث تكون المسألة قضية تكاملٍ بين البعد الذاتي والبعد الرسالي.

ربما ـ يضيف السيِّد ـ كانت بعض تجاربي الشعرية منطلقةً من حالات نفسية وجدانية، ولكنها كانت كذلك في الوقت الذي لم أكن منفتحاً على الحركة الرسالية في الخط الإسلامي بهذا الحجم الكبير، لكنني ألاحظ أنني عندما انفتحت على الجوّ الإسلامي الحركي، وعشت مسؤوليته في حياتي المنفتحة على حياة الآخرين، شعرت بأنني لا أستطيع أن أكتب شعراً إلا وللإسلام فيه قضية، وإلا وذاتي فيها انفتاح على الله، بكل أبعاد الإحساس الذي يعيشه الإنسان المسلم المؤمن مع الله تعالى. لذلك، إنّني أتصوَّر أن هذه المسألة يمكن تعميمها على كلِّ موقعٍ اجتماعيٍّ زمانياً ومكانياً، باعتبار أن هذا المزيج من الذاتية والرسالية يعطي التجربة الإنسانية بعدها الحقيقي، فلا تكون المسألة الشعرية مجرَّد حالة في الفكرة، بل تكون حركةً في الإنسان الذي يختزن الفكرة، ويعطيها شيئاً من حركة الشعور في داخله، لتكون الفكرة حيةً بالمعنى الإنساني للحياة، كما هي حية بالمعنى الرسالي للمضمون. وهذا ما يحتاجه المجتمع في كلِّ زمان ومكان؛ أن لا تتجمد الفكرة في وعيه وفي حياته، وأن لا تحاصره الذات في تطلعاته وقضاياه، بل أن تكون فكرةً تتجسَّد في الذات، وذاتاً تحتضن الفكرة. (خطاب الإسلاميين، المستقبل، غسان بن جدو: 64 ـ 65).

وفي ما يشبه الردّ على من يرى في مثل هذه الآراء إفراطاً في «الواقعية» في فنٍّ يفترض فيه مخاطبة المثال والنّموذج واللاواقع والخيال، يرى السيد أن مثل هذه النظرة إلى الشاعر والشعر، لا تنطلق من دراسة

دقيقة لحركة الشعر في الشاعر، أو حركة الشاعر في التجربة الشعرية. صحيح أنَّ الشاعر لا يتجمَّد أمام الواقع لينقل هذا الواقع بكل تفاصيله الوجودية إلى الكلمة، ولكنه عندما يحاول أن يحلّق في الخيال، أو ينفتح على المثال، فإنه لا ينطلق في خياله من اللاواقع، ولا ينطلق من المثال في الفراغ، وإنما ينفتح على الواقع لينفذ إلى داخله فيما يحمله من إيحاءاتٍ تتجاوز حجمه المادّي، وفيما يمكن أن يتحرك فيه من خطوات تتجاوز الدائرة التي يعيش فيها، وفيما يمكن أن تتأثّر به أكثر من حالة أخرى يمكن أن يتوسَّع الواقع في مؤثراته الفقهية والروحية ليمتدّ إليها، وهكذا يحاول الشاعر أن يفهم الصورة الجمالية في الواقع، ليكتشف فيها كلَّ الجمالات الخفيَّة التي قد لا يتحسَّسها الإنسان.

وعلينا أنَّ نعرف أن الجمال ليس مجرد ما يتمثل في الموجود الجميل الذي يقف أمامك، ولكنه يمثل كل المعاني الإيحائية التي يعيشها الإنسان في هذا النوع من العلاقة بين الجمال والشعر، وبين الصورة والفكرة. ولذلك، عندما نواجه الجمال بجزئياته وتفاصيله المادية، فقد لا نجد فيه شيئاً يثير إحساسنا ومشاعرنا ويجتذب حركتنا في الحياة، بل إننا نعتقد أنَّ الصورة تدخل إلى منطقة الشعور في الإنسان، فينفتح هذا الشعور على كل جمالاتها، وينطلق في تصوّراته لها إلى أبعادٍ أوسع من الأبعاد التي يمثّلها وجودها المادي، كذلك فالخيال ليس مجرَّد أحاسيس ومشاعر وأفكار ضائعة في الفراغ، بل هو حركة الشعور في داخل الصورة، وحركة الإيحاءات في داخل الفكرة، ما يجعل مسألة الخيال مسألة توسيع للواقع، وانفتاح على الأبعاد الواسعة التي يمكن أن يتحرك فيها الواقع في بعده الإيحائي أو الفكري. وقد نجد بعض الشعراء يضيعون في الفراغ عندما يحلّقون في الخيال، لتجد أنهم يضعون لأنفسهم عالماً غير هذا العالم، بحيث إنك عندما تطلُّ على التجربة الشعرية، فإنك لا تجد نفسك في هذا العالم، ولا تشعر بأيِّ تفاعل مع كل حركة الواقع الذي تعيش فيه. وتلك ليست خصوصية الشعر، بل خصوصية الشاعر. ونحن عندما نفتح على التجربة الشعرية في الأجواء الإنسانية، فإننا لا نجد هناك خيالاً بعيداً عن الواقع، ولا مثالاً بعيداً عن الصورة.

وإذا أردنا أن نقترب من التجربة الفنية التي قد تكون شعراً في النثر، إذا صحَّ التعبير، فإننا نجد أنَّ القرآن الكريم، في أساليبه البلاغية، يحلِّق بالإنسان إلى خيالات واسعة بعيدة في أفق الكون وأجواء الغيب ورحاب الله، بما يشعر الإنسان بأن الواقع الذي يعيشه يتكامل مع كل هذه الآفاق الواسعة التي يعيشها. إننا نلاحظ أنَّ الغيب الذي أكَّده القرآن الكريم في مسألة ما وراء الطبيعة من الجنَّة والنَّار، أصبح يعيش الحضور الشعوري لدى الإنسان المسلم، لا من خلال طبيعة الإيمان فحسب، ولكن من خلال الصورة القرآنية التي جعلت الإحساس ينفتح على هذه الطريقة التي أصبح يعيش حضورها في داخله، وإن لم يعش حضورها في وجوده (خطاب الإسلاميين والمستقبل، غسان بن جدو: 66 ـ 67).

والواقع أنَّ آراء السيِّد في هذا المجال ليست بعيدةً عن آخر ما استجدَّ على مستوى النظريَّات الجماليَّة والنقديّة، اللّهمّ إلا فيما يتعلَّق بجعل هدف كلّ جمالية خدمة الرسالة الإسلاميّة، إذ نجد أن هذه النظريات تدع المسألة مفتوحةً على الإنسان من دون قيد، وأنا شخصياً أرى أنَّ التعارض بين موقف السيد وموقف النقاد المحدثين، هو تعارض لفظي لا جوهري، فإذا كان السيد يشدد على إسلامية الغاية، فذلك لأنه يرى في الإسلام منتهى ما يحقق سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

فإذا كان أ. سي برادلي يقول في كتابه «محاضرات أكسفورد عن الشعر» (طبيعة الفن ومسؤولية الفنان: 56 ـ 58):

«إن طبيعة الشعر ليست أن تكون جزءاً من العالم الحقيقي أو نسخةً منه، بل أن يكون عالماً قائماً بذاته، مستقلاً كاملاً يحكم نفسه بنفسه، ولكي تمتلك هذا العالم امتلاكاً كاملاً، يجب عليك أن تدخله وأن تخضع لقوانينه، وأن تتغاضى مؤقتاً عن العقائد والأهداف والظروف المعينة التي تكون لك في العالم الآخر الحقيقيّ».

فإنَّنا نجد من يردُّ عليه بالقول: ليس لعالم الشّعر أيُّ وجود حقيقي مختلف عن سائر العالم، وليس له أيّ قوانين خاصة، ولا أيّ خصائص من طبيعة مخالفة لطبيعة العالم. فهذا العالم يتكوّن من تجارب من الأنواع

عينها التي تأتي إلينا من طرقٍ أخرى. صحيح أن كل قصيدة هي قطعة محدودة من التجربة، قطعة تنهدم إذا دخلتها عناصر غريبة، فهي منظمة تنظيماً أعلى وأرقّ من التجارب العادية في الشارع والحقل، هي هشّة قابلة للكسر، ثم إنها قابلة للانتقال، ويمكن أن تجرّبها عقولٌ كثيرةٌ مختلفة بدون اختلافٍ جسيم في هذه التجربة. وهذه القابليّة من شروط تنظيمها. وهذا هو اختلافها الأساس عن سائر التجارب التي تشبهها أقرب الشبه في القيمة، وهو أنها يمكن نقلها إلى آخرين. ولهذا السبب، يجب علينا حين نجربها أو نحاول تجربتها، أن نحرسها من إقحام العناصر الغريبة عنها. وبهذا نحدث شيئاً من العزل، ونقيم حداً بين القصيدة، وبين ما هو غريب عنها في تجربتنا. كل هذا صحيح، ولكن هذا ليس فصلاً بين أشياء مختلفة، بل هو فصل بين أنظمة مختلفة للنّشاط نفسه، وليس بينها من هوّة سحيقة.

وفصل التجربة الشعرية ليس إلا تحريرها من المؤثرات والعناصر الغريبة. أما الخرافة التي نزعم أن التجربة تغير من طبيعتها حين تنظم شعراً، فهي ناشئة من الحديث المبهم عن الشعر والشاعري، بدلاً من التفكير الدقيق في التجارب الفعلية التي تتكون منها القصائد.

إن عزل التجربة الشعرية عن موضعها في الحياة، وعن قيمها الخارجية، يؤدي إلى اختلالٍ وضيقٍ ونقصٍ في الذين يخلصون الدعوة إلى هذه العقيدة، فإنه يؤدي إلى محاولة تشطير القارئ إلى عددٍ من القوى أو الأقسام المنفصلة لا وجود له في الحقيقة. لا يمكن أن يقسم القارئ إلى كل هذا العدد من الرجال، الرجل الجمالي والأخلاقي والعملي والسياسي والثقافي. . . إلخ. هذا غير ممكن، ففي أيِّ تجربة صادقة، لا بدَّ من أن تدخل كل هذه العناصر، ولو أمكن هذا التقسيم، لكانت النتيجة قاضيةً على تمام الحكم النقدي وعدالته. لا يمكننا أن نقرأ شيلي قراءةً صحيحةً ونحن نعتقد أن جميع آرائه هراء وخرف. ولا يمكن أن نقبل إقبالاً جمالياً محضاً أو شعرياً صرفاً على قصيدة دينية حارة، بحيث لا ندخل في حسابنا أهداف الشاعر أو الأغراض الخارجية.

فإن حاولنا، فإنَّ هذا في نظرنا مجرّد جبن فكري يصدر عن رجل ليست لديه القوة الكافية ليقوم بأعباء الأدب العظيم.

كل الأنواع العظيمة للشعر تحتاج في قراءتها الصحيحة إلى إدخال جميع القيم العامة التي ليست مجرد هوى شخصي من القارئ نفسه، يجب أن يقبل عليها القارئ بكل فكره وحسه ووعيه الفني والخلقي والثقافي والديني، وألا يجعل شيئاً يحول بينه وبينها، وألا يتعمَّد إغلاق جزء من نفسه وتكوينه عن قراءتها. أمَّا إذا حاول أن يتجاهل كل الاعتبارات ما عدا تلك العناصر الجمالية المزعومة، فإنه ينتهي إلى برج عاجي ينعزل فيه عن حقيقة الحياة (أ. س برادلي، طبيعة الفن ومسؤولية الفنان: 59 ـ 60).

والفرق الأكبر بين الفنَّان أو الشَّاعر وبين الشخص العادي، هو في مقدرته الواسعة الدقيقة الحرَّة على أن يربط العناصر المختلفة لتجاربه أحدها بالآخر. وهذا يتجلى في مقدرته على اختراع التشبيهات والاستعارات الجديدة التي لم تخطر على بال أحد من قبل. أو كما وصف درايدن شكسبير فقال: كانت جميع صور الطبيعة حاضرةً بين يديه، فكان يستعملها بلا تكلّف، مستغلاً موهبته الموفَّقة. (م. ن: 61).

لا يستطيع الفن أن يتجرَّد من مسؤوليته الاجتماعية، فإذا لم يكن باستطاعته أن يتجرد منها، فليس باستطاعة الفنان أن يتخلَّص من مسؤوليته الأخلاقية عن النتائج التي قد تكون لفنّه في مجتمعنا. واحتجاجه بأن طبيعة الفن الخاصَّة تعفيه من هذه المسؤولية هو احتجاج مرفوض، لأننا حين ننعم النظر في هذه الطبيعة الخاصة، نجد أنها ليست لا تعفيه من المسؤولية الأخلاقية فحسب، بل هي تضاعف من مسؤوليته هذه أضعاف ما يقع على كاهل الفرد العادي، لأن إنتاج الفنان أكبر تأثيراً في المجتمع، وأبلغ أثراً في تغيير أوضاعه، وتعديل نظمه وعاداته ومعتقداته. إن إنتاج المهندس أو الطبيب، قد تكون له نتائج عظيمة في تعديل أوضاع مجتمعنا، ولكنَّها، على عظمها، محدودة في العادة بحدود حقلها الخاص. أما إنتاج الفنان، فيتطرَّق إلى فهمنا لماهية حياتنا البشرية نفسها، وإدراكنا لوجودنا البشري،

وتقديرنا لمحل مجتمعنا الإنساني في الكون، ومحلّنا نحن في هذا المجتمع، وعلاقة بعضنا ببعض. فالذي يتصدى لممارسة هذا العمل الخطير، لا يستطيع أن يتبرأ من مسؤوليته الجسيمة نحو مجتمعنا الإنساني، بل إنّ مسؤوليّته تفوق مسؤولية أي فرد آخر (م. ن: 76).

وخلاصة القول، أنّ زبدة آراء السيد في الفن، واستطراداً الأدب والشعر، تلتقي مع آراء كبار المفكّرين والنقّاد الملتزمين بالإنسان. . .

ومن الطبيعي إذاً أن يكون للسيِّد موقفٌ من مسألة الحداثة، وهو أقرب ما يكون إلى الموقف الذي «عاد» إليه حتى دعاتها الأوائل، من أمثال أدونيس الذي بدأ حياته الفكرية بالدعوة إلى «القطع»، لينتهي بالعودة إلى «الأصول»، إذ يرى السيد أن الحداثة حركة ثقافية تحاول أن تنفتح على الجديد في الفن، أو في الذهنيَّة، أو الجديد في الحركة. ونحن لسنا ضد الحداثة ـ يقول السيد ـ ولكن بشرط ألا تكون عقدةً نسقط تحت تأثيرها. . . أن نطلب الحداثة للحداثة هذا غير صحيح. . . علينا أن ننفتح على العصر، ولكن علينا أن نبقى على الالتزام بالمضمون الفكري الإسلامي الذي نرى أنه الحق. إننا مع الحداثة التي لا تمس الجوهر، ولا تمس المضمون. فلا بدَّ للذي يعيش العصر من أن يعيش روحية العصر، وأن يعيش ذهنية العصر، بشرط أن لا يستلبه العصر، فيأخذ كلَّ ما فيه جملةً وتفصيلاً. وقد يكون في الماضي شيء أحدث مما في الحاضر، وقد يكون في الحاضر شيء أكثر رجعيّةً مما في الماضي، ذلك أنَّ قصّة التقدميّة والرجعيّة هي قصَّة الحداثة وعدم الحداثة، وليست المسألة مربوطةً بالزمن، ولكنَّها ذات علاقة بالإنسان كيف ينفتح، وكيف يبدع، وكيف ينطلق، وكيف يحافظ على مواقعه الفكرية. (الندوة، دار الملاك، ط4، 1998، ج2: 468 ـ 469).

وللسيد موقف متميّز من الغرب، وهو موقف شديد الارتباط بقضية الحداثة، فالسيد يرفض موقف المعارضين للانفتاح على الغرب، بمعنى أن نغلق على الإنسان المسلم هذه النافذة التي تطلُّ على حضارة واسعة تملك الكثير من النتاج الإنساني في كل أبعاده الثقافية والفكرية. . . لأننا نعتقد ـ يضيف السيد ـ أنه من الممكن جداً أن نستفيد الكثير من نتاج الآخرين، في

البعد الإنساني للنتاج الذي تلتقي فيه الحضارات في قاعدتها الفكرية، كما أننا يمكن أن نستفيد من التجارب الأدبية والفنية التي يمكن أن تفتح لنا آفاقاً واسعةً لوسائل التعبير، وأساليب الأداء، ومناهج تحليل الفكرة والواقع والإنسان، وكل ما استطاعت الثقافة الغربية أن تطل عليه من أفق واسع. لكن ليس معنى الدعوة إلى الانفتاح على هذا النتاج أن نستسلم أو نخضع له، بل يعني أن نفهم ونناقش وننفتح على كل آفاقه، كمنطلقٍ للفكر المختلف، وللفكر المضادّ. إننا نعتقد أنّنا لن نستطيع أن نتطوَّر ثقافياً إذا لم ننفتح على الثقافات الأخرى... وعندما تعتبر أنَّ الغرب يمثِّل اتجاهاً فكرياً وحضارياً مضاداً للإسلام، ويمثِّل حركةً في ساحة الصِّراع ضدَّ الإسلام فكراً وعقيدةً وشريعةً وواقع حياة، فمن الطبيعيّ أن تحاول فهم هذا الغرب في خلفيّاته الفكريَّة والنفسيَّة، وفي خطوطه الثقافية والسياسية والاجتماعية، وفي أبعاده الحياتية، حتى تستطيع أن تتعرَّف الخطَّ المضادَّ من خلال عمقه وامتداده وسعته، ليمكنك أن تواجهه بالفكر الإسلامي وبالمفردات الإسلامية الأخرى التي تخاطب الجانب النفسي والروحي والسياسي والاجتماعي... كما يؤكد السيِّد أن علينا أن لا نعتبر الغرب هو القيمة في العلم والفن والخطِّ السياسيّ وفي حركة الواقع، باعتبار أننا متخلّفون في ذلك كلّه، ليكون الغرب بالنسبة إلينا كالمعلم بالنسبة إلى التلميذ! إن هؤلاء المتغربين يريدون منا أن نذوب في الغرب، حتى إنهم ينكرون علينا شخصيَّتنا، ويتحدثون بما يشبه السّخرية عن حديث الأصالة في خطابنا وفي واقعنا، ليعتبروا الأصالة مسألة تأكيد لقواعد الفكر المتخلّف الضاربة في التاريخ، أو العادات المتخلفة التي تملك بعداً في الزمن وغير ذلك... لذلك يرى السيد أنَّ من الضروري جداً الوقوف أمام هذا الجو الانهزامي الذي يريد أن يهزم الأمّة في كلِّ قضاياها وكلِّ خطوطها الفكرية، لتكون مجرَّد تابع للغرب. (خطاب الإسلاميّين والمستقبل: 68 ـ 69).

ومن الطبيعي أن من يكون على هذه الدرجة من الانفتاح والتبصّر، أن تكون له آراء في كل نشاط إنساني على صلة بالفنون، وأن يكون رأيه متميزاً عن سائر أقرانه من «رجال الدين»، وخصوصاً فيما يتعلق بالموسيقى والرقص والتمثيل والغناء والتلفزيون والسينما...

وسنلمُّ إلمامةً سريعةً بآراء السيد ومواقفه في هذه الميادين وسواها.

فيما يتعلق بالموسيقى، يتحفظ السيد عن كلّ حكم يقول بتحريم الموسيقى، ويرى أنَّ النظرة الاجتهادية التي تبنَّاها كثير منَّ العلماء الذين يمثلون مرجعيةً دينيةً في الفكر الإسلامي، كالإمام الخميني، والإمام الخوئي، في الدائرة الفقهيّة الإسلاميّة الشيعية، يؤكدان أن المحرَّم من الموسيقى هو الذي يثير الغرائز ويدفع إلى الميوعة والانحلال، أمَّا الموسيقى الكلاسيكيَّة، الموسيقى التصويرية، الموسيقى الثورية، وكل موسيقى لا تنطلق من عمق تأثيريّ يخاطب أو يستثير الغرائز، فهي غير مرفوضة... إن المسألة تتعلَّق بالمضمون لا بالشكل، رغم أن بعض الفقهاء يطلقون الحكم بشكلٍ شامل. على أنَّ المسألة ليست من المسائل الاجتماعيّة، سواء في الفكر الشيعي أو في الفكر السني، بل هي من المسائل الاجتهادية التي قد ينطلق فيها بعض المجتهدين ليرسم تحفّظات على المضمون، وقد ينطلق فيها بعض المستبدّين ليرسم تحفّظات على طبيعة تأثير اللَّحن وإيحاءاته التي يثيرها في النفس الإنسانية. فعندما يتحدَّث الإسلام عن الفقه أو يتحدَّث عن الضوابط الأخلاقية لحركة الغرائز، فليس من الطبيعي أن يبيح الوسائل التعبيرية التي تثير الغرائز. (أسئلة وردود من القلب: 76).

ويؤكِّد السيد أنَّ الموسيقى المحرَّمة هي التي تثير، بحسب طبيعتها ونوعها، الأجواء الغريزية والشهوانية، بحيث قد يشعر الإنسان الَّذي يستمع إليها بما يشبه حال الطوارئ الجنسية وما يثير هذه الأحاسيس في نفسه. أمَّا الموسيقى الأخرى التي تريح الأعصاب، أو التي تحلِّق بالإنسان في أجواء روحية إنسانية عالية، أو الموسيقى الحماسية... والتي لا تثير الجانب الجنسي للإنسان ولا توحي به، فهي حلال... وهكذا يمكن أن نقول في حرمة الموسيقى التي تحطِّم الأعصاب وتؤدّي إلى ضررٍ نفسيّ أو جسديّ، مثل موسيقى العنف التي تجعل الإنسان يعيش في حال طوارئ نفسية مضرة.

أما الموسيقى التي تصاحب شعراً وجدانياً، فإنَّنا نتحفَّظ عنها، باعتبار

أن هذه المسائل قد تثير بعض المشاعر والأحاسيس، بحيث قد يتجه اتجاهاً في غير مصلحة الأخلاق. وبالنسبة إلى الموسيقى المصاحبة للشعر الذي يلتقي بالمسائل الإنسانية، أو بالقضايا السياسية المنفتحة على قضايا الحق والمصير، أو بقضايا القيم الروحية والأخلاقية، وكل ما يرتفع بالإنسان، أو بمدائح النبي(ص) والأئمَّة من أهل البيت(ع)، فهو جائز عندنا، لأنَّ الله حرَّم لهو الحديث الّذي يضلّ عن سبيل الله، وحرَّم قول الزور، وهو قول الباطل، أمَّا ما كان حقاً، فليس كذلك. (بيّنات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، محمد الموسوي، ج1، 370 ـ 371).

كما يرى السيد أنَّ الموسيقى الكلاسيكيَّة ـ أي الموسيقى التي توحي بالفكر أكثر مما توحي باللّهو والطرب ـ يمكن الحكم بجوازها. (دنيا الشَّباب، مؤسَّسة العارف للمطبوعات، بيروت، 1995 : 223).

وتتلازم الموسيقى غالباً مع الغناء والطرب، وموقف السيد في هذه الناحية شبيه بموقفه من الموسيقى، فالطرب ليس محرَّماً في الإسلام ـ يقول السيد ـ فالإنسان قد يطرب لخرير المياه في الجداول والشلال وزقزقة العصافير والبلابل، أو قد يطرب لقراءة أثر فني، أو أية حالة من الحالات المثيرة للاهتزاز الجسديّ الذي يتفاعل مع ما يثير الإنسان إيجابياً.

ولكنَّ المحرَّم هو الطرب الّذي يحصل من الغناء اللاهي العابث الذي يثير الغرائز. والمراد من الطرب هو الهزة اللاشعورية التي تحدث للجسد، بشكل يشعر فيه بأن مشاعره وأحاسيسه وأعضاء جسمه تتحرك كما لو كانت ترقص، ونحن لا نرى في الطرب حداً فاصلاً بين حلية الأغنية أو حرمتها كما قد يرى البعض، وإنما نعتبر أن الأغنية المحرَّمة هي الأغنية التي تتناسب في مضمونها مع خطوط الضلال والباطل. ومن هنا، فلو تحقَّق الطَّرب الهادئ أو الطرب العنيف من الأغنية المشتملة على الحقّ، كما في المدائح النبوية، أو كما في الحديث عن حركة الإسلام في مواقع الصّراع، أو التوعية السياسية من خلال بعض المواقف الجهادية، أو غير ذلك، فإنَّ هذا الطرب ليس محرَّماً. (فقه الحياة، دار الملاك، 1428هـ/ 2008م : 168 ـ 169).

ويرى السيد أنَّ من يتحدَّث عن حرمة الغناء، إنما ينطلق من خلال طبيعة الموسيقى، وإذا كان الغناء مشتملاً على محرَّم في مضمونه، فإنه يكون حراماً آخر. وذهب بعض الفقهاء إلى أنَّ حرمة الغناء تتَّصل بمضمونه لا بلحنه. ولكن الغالبية من الفقهاء لا يوافقون على ذلك، لأننا عندما ندرس مسألة الغناء، نرى أن تأثيره ينطلق من اللحن، وإن كان للمضمون دخل فيه.

أما فيما يتعلَّق باستعمال «آلات اللّهو»، فللسيّد رأي متقدّم في هذا المجال، فهو بعد أن يتحدَّث عن فئةٍ تقول بحرمة استعمال آلات اللّهو في اللّهو المحرَّم، وفئةٍ تقول بحرمة استعمال آلات اللهو التي يغلب عليها الحرام حتى في الحلال، يقول إنّه لا مانع من استعمال آلات اللّهو في الحلال، سواء غلب عليها اللهو المحرم أو كانت متساويةً في استعمالها في اللّهو الحلال واللهو الحرام.

كما للسيِّد آراء تجدر الإشارة إليها فيما يتعلق بالألحان الحزينة، وحتى في القصائد العرفانية، فبالنسبة إلى المسألة الأولى، يرى أن الإنسان قد يطرب في حزنه، بحيث يعيش حالة لهو، ما يدفع إلى التحفظ في مسألة حليّتها، وكذلك الحال في القصائد العرفانية التي غالباً ما تكون غزليةً في شكلها ومضمونها، بحيث يفهم الناس منها هذا الجانب، وعندها لا تأخذ الخط المحلّل، لأن المقصود هو مدى التأثير في النفس. (دنيا الشباب: 221 ـ 223).

وطريف حقاً أن يتحدث السيد عن الغناء في الأعراس وغناء المرأة حتى لزوجها، وإنشادها لقصائد إسلامية في محفل عام، فيجعل معيار هذه المسائل جميعاً مدى تقيدها بالأخلاق والفضيلة والابتعاد عن الإثارة. يقول السيّد: إنّ المسألة متصلة بجانب الإثارة، فلو كانت المرأة تقرأ شعراً أو نشيداً، ولكن بطريقة لا توحي بالإثارة، فليس محرَّماً، فالمشكلة هي مشكلة عنصر الإثارة في كلام المرأة. (م. ن: 225).

وربما كان جماع فكر السيِّد في هذا الموضوع يتمثَّل بما يأتي: عندما ندرس النصوص الفقهية التي اعتمدت كأساس لحرمة الغناء، نجد أنهم

يستدلون بالآية الكريمة ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (لقمان: 6) أو ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: 30) الذي يفسِّر كمصداقٍ للغناء، وهناك بعض الأحاديث التي تضع الغناء في حيِّز الباطل، وهناك أحاديث أخرى تتحدَّث عن رجلٍ كان يستمع إلى جَوارٍ كنَّ يغنين إلى جانب منزله، فأُمِر بالاستغفار.

إننا نفهم من خلال ذلك ـ يقول السيد ـ أن الحكم الشرعي في الغناء والموسيقى ينطلق من هذه العناوين: أن يكون الغناء بحسب لحنه ومضمونه ملهياً عن ذكر الله، ومنفتحاً على عناصر الإثارة، ونرى أنَّ الموسيقى التي لا تثير الغرائز ولا تؤدي إلى حالة طرب تخرج الإنسان عن وضعه الطبيعي، ولا تتضمَّن بعض المضامين المثيرة للشهوات، فإن هذه الموسيقى يمكن أن نحكم بحليتها على هذا الأساس. (م. ن: 220، 221).

وروي عن الإمام موسى بن جعفر(ع)، أنه سئل عن الغناء في الفطر والفرح؟ فقال: لا بأس ما لم يعص به. لذلك علينا ـ في مناسبات الأعراس والأفراح والاحتفالات ـ أن لا نستسلم للأجواء اللاهية العابثة. . . (على طريق الأسرة المسلمة، دار الملاك، بيروت، 2003/ 1423هـ: 9).

كما نلاحظ أن للسيد موقفاً متقدماً أيضاً فيما يتعلق باحتفالات «أعياد الميلاد» التي يقيمها الكثير من الناس لأولادهم في ذكرياتهم السنوية؛ فهو وإن كان يرى أن عيد الميلاد ليس من تقاليدنا، إذ لم يعهد في الأجواء الإسلامية. . . ولكن المسلمين انطلقوا في مثل هذه الأمور تقليداً للآخرين. . . إلا أن ذلك لا يعني أن لدينا نظرةً سلبيةً نحو هذا الأمر، بل إننا لا نجد مشكلةً أو ضيراً في أخذ هذه التقاليد بالاحتفال بولادة العظماء بأية وسيلة، لأن هذا يجعل الأمة مرتبطةً بعظمائها. . . وإنَّ مسألة الاحتفال بميلاد الشخص يمثِّل حالة حميمةً يستذكر فيها الإنسان مناسبة دخوله إلى هذا الوجود، أو امتداده في حركة الوجود. . . إننا لا نريد أن نقوم بحملة مضادَّة لهذا التقليد الجديد، وإن كنا لا نرغب في استيراد تقاليد الآخرين عشوائياً، لأننا نعتقد أن التقاليد لا بدّ من أن تنطلق من جذور عميقة في وعي الأمة

لمفاهيمها ولقضاياها وللخطوط التفصيلية التي تتحرك في هذا التقليد أو ذاك. . . (فقه الحياة: 186 ـ 187).

وللسيّد مواقف جريئة فيما يتعلّق بالسّينما والتّلفزيون والتّمثيل والصّور، فهو يرى أنّ السينما والتلفزيون جهازان إعلاميّان لنقل الصور، فيتبع الحكم بتحريمهما وتحليلهما طبيعة هذه الصور، فإذا كانت الصور مثيرةً للشهوات، مفسدةً للأخلاق، ومحرّكةً للجرائم، فإنها محرَّمة، وإن لم تكن كذلك فهي محلَّلة. (دنيا الشباب: 216 ـ 217).

وينبّه السيد إلى خطورة هذه الأدوات، إذ يرى أنَّ الأفلام اللاأخلاقية تمثل سياسةً لا نستطيع أن نصفها بأنها بريئة لمجرد الإعلان والإثارة، ولكنها سياسة تريد أن تجعلنا أمّةً بلا قيم وبلا أخلاق، أمّةً تحكم غرائزها مصيرها ولا تحكم أخلاقها حركتها. (للإنسان والحياة، دار الملاك، ط3، 1421هـ/ 2001: 98).

وبكلمة واحدة: ليست أجهزة الإعلام، كالتلفزيون وأمثاله، محرّمةً إسلامياً في ذاتها، ففيها برامج مفيدة، وأكثرها غير صالحة حتى الآن، فمن استطاع أن يحمي بيته من الانحراف في برامجها، فلا مانع من استعماله لها. (مفاهيم إسلامية عامة، دار الملاك، بيروت، ط3، 1422هـ/ 2001م: 129).

وموقف السيد من مسألة التمثيل موقف متقدّم على مواقف العديد من الفقهاء المسلمين، وهو هنا أيضاً يعتبر أنّ السّقف هو خدمة الإسلام والقيم، فإذا كان الممثل يقوم في الفيلم أو المسرح بدَورٍ صالح ومصلح وهاد، فلا مانع من ذلك، أما إذا كان دوره يدعم حال الفساد الفكريّ أو الرُوحيّ أو العمليّ في هذا الفيلم أو المسرحية، بما لا ينسجم مع الخطّ الإسلامي للإنسان فكراً وحركةً وأسلوباً وواقعاً، فلا يجوز له المشاركة. . .

ولكن الموقف الأبرز في هذا المجال، هو أن السيد يرى من حيث المبدأ حلّية تجسيد صور الشّخصيات المعظّمة دينياً بالصُورة أو بالتّمثيل، لأنّه لَم يرد هناك أيّ نصٍّ شرعي يُحرّم ذلك. . . وباختصار، إنَّ المسألة

ليست حراماً بالعنوان الأولي، ولكن المسألة هي هل إنَّ إظهار شخصية النبيّ في هذا الفيلم أو المسرحية مسيء إلى النبيّ(ص) أم لا؟ فإذا كانت تُسيء إليه في العُرف العام من أيِّ جانب، فلا تجوز، وإذا كانت لا تُسيء إليه، فيجوز ذلك. (فقه الحياة: 162 ـ 163).

وعن مسألة وضع صور الأئمة(ع) في البيوت والمحالّ للتبرك، فإنّ السيّد لا يشجع هذا الأمر، لسبب طريف حقاً، فهو يقول: لا أشجع هذه المسألة، لأنَّ أغلب الصور، إن لم يكن كلها، ليس فيها أيًّ ملامح فنية تجعلنا نتصوَّر الأئمة(ع) لما لهم من المعاني الروحية التي تجعل الإنسان يتمثَّلها في صورهم، بحيث تشعرك بمعاني الوداعة والتسامح والمحبة وكلّ الصفات التي يمثلونها. فلا نقول بحرمة رسم صور الأئمة(ع)، ولكن لا بدَّ من فنان بارع بحيث يستوعب الملامح الروحية للأئمة(ع)، حتى إذا نظرت إلى الصورة، فإنك تتمثل كل المعاني الروحية وكل الصفاء وكل القيم التي تتمثل في الأئمة(ع). (الندوة، ط1، 1425هـ/ 2004م ج13: 674).

هذا، وللسيِّد جهدٌ رائعٌ يستحقُّ دراسةً خاصةً يتناول تمثيل قصص القرآن الكريم (طالوت وجالوت، قارون، صاحب الجنتين. . .) (الحوار في القرآن، قواعده ـ أساليبه ـ معطياته، دار الملاك، ط6، 1421هـ/ 2001م).

ويحذِّر السيد في نهاية المطاف من الإعلام المنحرف الذي يفيد من جميع التقنيات، والذي يستغل جهل الجماهير بأسباب الأحداث لتفسيرها كما يريد، وتشويه الوجه المضيء للجماعات المؤمنة بالافتراء عليها بدون ذنب، ومن الطبيعي أنَّ المؤمنين ـ بدورهم أيضاً ـ يواجهون بإعلام مضادّ يضع القضية في إطارها الصحيح، مع ملاحظة أساسية، وهي مراعاة المستوى الفكري والعاطفي الذي تعيش فيه الجماهير، لأنَّ ذلك هو شرط الوصول إلى الهدف (الحوار في القرآن: 391).

ولا شكَّ في أن للأدب والفن دوراً أساسياً في هذا المجال، من هنا الأهمية التي احتلَّها فكر السيد.

المصادر والمراجع

السيد محمد حسين فضل الله:

ـ أسئلة وردود من القلب. دار الملاك، بيروت، ط4: 2004.

ـ بينات، حوارات فكرية في شؤون الدين والإنسان والحياة، إعداد وتنسيق شفيق محمد الموسوي، ج1، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 1999م.

ـ خطاب الإسلاميين والمستقبل، غسّان بن جدو، دار الملاك، 1422هـ/ 2001.

ـ دنيا الشباب، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، 1995.

ـ على طريق الأسرة المسلمة، دار الملاك، بيروت، 2003م/ 1423هـ.

ـ قضايانا على ضوء الإسلام. دار الملاك، ط8، 1425هـ/ 2004م.

ـ فقه الحياة، دار الملاك، 1428هـ/ 2001م.

ـ للإنسان والحياة، إعداد وتنسيق شفيق محمد الموسوي، دار الملاك، ط3، 1421هـ/ 2001م.

ـ مطارحات في الشعر والفن والأدب، دار الملاك، ط1، 1427هـ/ 2007م.

ـ المعارج، الأعداد: 36 ـ 38، 1998.

ـ مفاهيم إسلامية عامة، الطبعة الثالثة، دار الملاك: 2001/ 1422.

ـ الندوة، ج1، دار الملاك، ط5، 1998.

ـ الندوة، ج2، دار الملاك، ط4، 1998.

ـ الندوة، ج4، ط2، 1421هـ/ 2000م.

ـ الندوة، ج10، ط1، 1423هـ/ 2002م.

ـ البستاني بطرس، أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، دار المكشوف ودار الثقافة، الطبعة العاشرة 1986.

ـ صليبا جميل (الدّكتور)، المعجم الفلسفي، ج2، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994م/ 1414هـ.

ـ عبيد كلود، التصوير وتجلياته في التراث الإسلامي، دار مجد، ط1، 1428هـ/ 2008م.

ـ محمد النويهي (الدكتور)، طبيعة الفن ومسؤولية الفنان، جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، دار المعرفة، ط2، 1964.

شاعـــر النـــور

محمد حمود

كاتب لبناني، أستاذ جامعي في الآداب

«لم أع نفسي إلا وأنا شاعر. فقد كان الشعر بالنسبة إلي شيئاً يعيش بطريقة عفوية جداً، فلم أتكلفه أو أتصنعه، ونظمي لقصيدة ذات خمسين بيتاً ليس صعباً أمام ما كنت أرتجله من الشعر في بعض المناسبات. . . لا أتكلف الشعر ولا أنظم شعراً لأني أريد أن أنظمه، ولكنه كان يفرض نفسه عليّ».
محمد حسين فضل الله (مطارحات في الشعر والفن والأدب ص: 74، 90).

لقد شاءت الظروف بحكم تدريسي لمادة الأدب الحديث في الجامعة اللبنانية، وبحكم الروابط التي كانت تربط المرحوم والدي بالمغفور له السيد عبد الرؤوف والد السيد محمد حسين فضل الله، أن أكون من بين أوائل المهتمين بدراسة شعر السيد، وهكذا شجعت عدداً من باحثي الدراسات العليا على دراسة نتاج السيد الشعري، فظهرت دراسة إيمان حنينة التي أعدت بإشرافي، وهي بعنوان «**الإنسانية والتجديد في شعر السيد محمد حسين فضل الله**»، ودراسة إسماعيل أبو صالح - والتي ساهمت في مناقشتها وتوجيه من أعدها - وهي بعنوان «**السيد محمد حسين فضل الله شاعراً**»، كما ظهرت دراسات ومقالات أخرى عديدة، سأشير إلى بعضها في نهاية البحث، ومع ذلك، فإن نتاج هذا الشاعر، المنقطع عن الشعر منذ زمن طويل، لا يزال يتسع للعديد من الدراسات، لما تميز به صاحبه من عمق الفكرة وسلامة الديباجة.

وسأحاول في هذا البحث المتواضع مراعاة الدقة والاختصار والإحاطة والشمول في آن معاً، مبتدئاً بتبيان أبرز مكونات تجربة السيد الشعرية.

العائلة: ينتمي السيد إلى أسرة كريمة من أسر عيناثا معروفة بالتدين والأدب، ولقد أتاحت لي الظروف عندما كنت أستاذاً في ثانوية بنت جبيل في مستهل حياتي، أن أتعرف إلى العديد من أبناء هذه الأسرة الفاضلة،

ما يسمح لي بالقول إنني لا أكاد أعرف واحداً منها إلا وهو يقول الشعر، يستوي في ذلك المتعلم والأمي، حتى يكاد الواحد منهم يولد شاعراً. فكيف إذا كان شاعرنا ابن واحد من كبار علماء عصره، «كان المرحوم والدي (الحاج عبد حمود من بلدة تبنين) يراه الأتقى والأعلم بين علماء عصره»، وهو، أي السيد محمد حسين، ولد في النجف، فلا عجب إذاً أن يبدأ كتابة الشعر وهو في العاشرة من عمره! (مطارحات: 12).

نشأ السيد في النجف «وفي النجف كنا نتنفس الشعر. . .» (م. ن: 46) والواقع أن خصوصية النجف تجعل منها معقلاً للشعر واللغة. يصف لنا السيد بعضاً من هذه الخصوصية يقول: «ففي النجف كنا نتنفس الشعر، فالشعراء يلقون قصائدهم في المناسبات الدينية، ويتبارون، وحتى في الأفراح والأعراس، ولا سيما إذا كان أصحاب العريس من الشعراء، حيث يدوم العرس شهراً أو أكثر من شهر، وعندما يتوفى مرجع من المراجع، كانت حفلات التأبين تستمر لمدة أربعين يوماً. وفي شهر رمضان، حيث تعطل الدروس، كان الناس يسهرون ليلاً حتى ينقلب الليل إلى نهار، ففي وقت السحور، كانت الجلسات التثقيفية، حيث يقرأ أحدهم القصيدة، وتجري المسابقات، ويدور الامتحان في اكتشاف القافية الأفضل، وأيضاً في تقطيع الشعر، حيث نخلط كلمات البيت لنعيد ترتيبها، وهذه كلها من مسائل الشعر في النجف، فمن يملك قابلية الشعر تصنعه النجف شاعراً. . .» (م. ن: 46).

أكثر من ذلك، يخبرنا السيد في مناسبة ثانية، أنه توفي «عالم في النجف اسمه الشيخ محمد علي ياسين؛ وهو من الفقهاء الذين يمثلون مرجعية دينية مهمة، فبقيت احتفالات التأبين تقام حتى الأربعين. . . ثم كانت هناك الأخوانيات، حيث أخذت مجالاً واسعاً في الشعر، فعندما كنا نجتمع إلى مائدة ما، كنا نجد الشعر الذي يحمل اللطافة والنكتة. . . كما كانت حفلات الزواج تقام أيضاً، فينبري فيها الشعراء لإلقاء قصائدهم. . . وهكذا كانت الحياة في النجف تختزن قضايا اجتماعية ونقدية يكتب فيها الشعر، وتشكل المتنفس، وفي النجف مجلات عدة كانت تنشر هذا الشعر، وعندما جاءت موجة الأدب الحديث، قابلتها النجف بالرفض،

نتيجةً للأذن التي تعودت على الشعر القديم، ونحن كنا مع بعض الأصدقاء نؤيد هذا الشعر، وكوَّنَّا أسرةً عرفت باسم أسرة «الأدب اليقظ»، وذلك في أيام الخمسينات، وكنا نجرب الشعر وننشره بأسماء رمزية (مطارحات: 64 ـ 69).

وهناك شبه إجماع على اهتمام مدرسة النجف الشعرية بالقديم إلى حد التقديس ـ وهذا ما أشار إليه السيد ـ ولعل السبب الرئيسي في اهتمام النجفيين باللغة العربية وآدابها إلى الحد الذي أوجد تلك الحركة الأدبية، هو أن النجف ورثت مدرسة الكوفة اللغوية والبلاغية، كما إن الدراسة الدينية واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، تعتمد القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا يستطيع طالب العلوم الدينية أن يحصل على مستوى من الوعي الفقهي ما لم يكن متضلعاً بآداب العربية والفلسفة اللغوية.

وهناك رأي طريف على درجة من الجدة والأهمية يذكره السيد عن عمه الفقيه الشاعر السيد محمد سعيد فضل الله في معرض الرد على من حاول ثني السيد عن إنشاد الشعر، إذ لا يليق هذا بطالب علم حوزويّ (!) يقول السيد: «قلت له (لعمه)، إن البعض يدعوني إلى ترك الشعر، فقال: لا تفعل؛ إن الشعر يجعلك تنظر إلى السنَّة والحديث، بذوق وجمالية أكبر، ويجعلك تفهم العقيدة أكثر من العالم التقليدي الذي لا يتميز بذوق أدبي ولا يتحسس بجمالية اللغة والتعبير والإحساس الذي تعطيه الكلمة. لذلك أتصور أن من شروط المجتهد امتلاكه حساً جمالياً في تحديد مدلولات الكلمة». (م. ن: 101). ويبدو أن السيد تبنى هذا الرأي، على الأقل في آرائه النظرية، إذ نراه يحرص على التمسك بالجمالية في جميع مواقفه التنظيرية المتعلقة بالشعر.

بقي أن نشير إلى أن وجود مرقد الإمام علي(ع) في النجف، وقيام الحوزة العلمية الدينية فيها، جعل الأدب النجفي شديد الاهتمام بآل البيت(ع).

وشهدت السنوات التي قضاها السيد في النجف، أحداثاً غايةً في الأهمية على المستويات السياسية والفكرية، وكان، شأن غيره من شعراء

النجف، يتفاعل معها، ويشارك في انتقاد حكم السلطة التعسفي، ومظاهر الظلم إبان العهد الملكي. وبعد ثورة 1958، وطغيان المد الشيوعي، تصدت الحوزة لمواجهة الشيوعية. ثم أخذت الدعوة الإسلامية تجتذب الفئات الشابة من الطلبة والمثقفين، لتملأ الفراغ السياسي والفكري بعد انحسار الشيوعية، وإخفاق الحركة القومية، على الرغم من حرب التحطيم الهائلة من قبل السلطة، التي بلغت ذروتها بإعدام المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر في نيسان/ أبريل 1980 (إسماعيل أبو صالح، السيد محمد حسين فضل الله شاعراً: 39).

وفي هذه المرحلة، أصدرت «جماعة العلماء» مجلة **الأضواء** التي كان السيد محمد حسين فضل الله ينشر فيها مقالاته وأشعاره، كما أوكلت إليه مهمة كتابة افتتاحيتها بعد السيد محمد باقر الصدر. . . وبذلك، كان لأحداث العصر الذي نشأ فيه السيد محمد حسين فضل الله في النجف أثر كبير وبارز في شعره في تلك المرحلة، فكان الكثير من تجاربه صدى لهذا الواقع السياسي والاجتماعي غير المستقر.

وشهدت السنوات التي قضاها السيد في النجف سجالاً شعرياً من نوع آخر؛ ففي الوقت الذي كانت مدرسة النجف الشعرية كلاسيكية محافظة، انطلقت حركة التجديد الشعري على يد شاعرين عراقيين: السياب ونازك الملائكة، واللافت أن الفتى الشاعر محمد حسين فضل الله وقف إلى جانب الحركة الجديدة، بالرغم من أنه لم يسايرها كثيراً في نتاجه. يخبرنا عن هذا فيقول: «وأذكر أنني كتبت «الشعر الحر» تلك الفترة، أواخر الخمسينات، كما كتبها بعض أعضاء أسرة «الأدب اليقظ». وكنا نعتمد آنذاك أسماء رمزية، لا أدري لماذا، مع أن الشعر لم يكن سياسياً، وربما كنّا نخاف من الرجم بالحجارة الأدبية، لأننا تمردنا على أوزان الخليل آنذاك. كنت أوقِّع، ولا أعرف مناسبة هذا التوقيع في ما كنت أنشره من الشعر الحر الذي لا أذكره حتى الآن في تلك التجربة في بعض جرائد العراق التي أفسحت لنا صدرها، كنت أوقع باسم «رشدي ناجي»، كما كنت أوقع في بعض الشعر السياسي آنذاك في أيام «نوري

السعيد» باسم «الفرزدق الصغير»، وفي بعض الحالات، كان التوقيع الذي عرفت به شعرياً بعد ذلك في النجف في القصائد الإسلامية هو «أبو علي». في ذلك الوقت أعتقد أننا، مع كثير من أصدقائنا في النجف، ساهمنا في إدخال النجف في التجربة الشعرية الحديثة، عندما كانت المعركة الأدبية التي كانت تعيش في مجلة الآداب اللبنانية لنصرة الشعر الحر، وكان هناك بدر شاكر السياب ونازك الملائكة وعبد الوهاب البياتي وصلاح عبد الصبور، وغيرهم، كنا نشارك في هذه المعركة في بعض التجارب الشعرية على طريقة الشعر الحر، والتي كنا ننشر بعضها في صحف العراق» (مطارحات: 91).

ويؤكد في مكان آخر: «عندما بدأت حركة الشعر الحر، كنت من أوائل الذين كتبوا الشعر الحر في النجف، وكنت في ذلك الوقت أتابع نازك الملائكة». وحول الأسبقية، يشير السيد إلى أسبقية نازك وبدر شاكر السياب... «وهكذا كنت مع مجلة الآداب، بدأت معها في أوائل الخمسينات عندما بدأت، وكنت أدمن قراءتها، وكنت أتابع حركة الشعر الحر، وحركة القصة، وحركة الرواية، ولذلك عشت مع كل هذه الألوان المعرفية الأدبية... كان إحساسي هو إحساس التطلع إلى الجديد... الجديد في التطلع إلى المضمون، كنت أريد أن أحس بنفسي في العصر، كنت لا أريد عيش التقليدية التي كانت البيئة تفرضها علي، كنت أريد أن أعيش في العصر التطلع إلى الجديد دون فقد الأصالة» (م. ن: 138).

ومن النجف انتقل السيد إلى جبل عامل، وهي منطقة يصح فيها ما قاله السيد عن النجف، حيث «يتنفس» الناس الشعر، فجبل عامل منذ عدي بن الرّقاع العاملي الشاعر الأموي، وصولاً إلى محمد علي شمس الدين وسواه من شعرائنا المعاصرين، غني بالشعر والشعراء، وقد سبق أن أشرنا أننا نادراً ما نجد رجلاً من آل فضل الله لم يقل شعراً! وهنا لا بد لنا من أن نشير إلى أن ظهور بواكير التجديد الشعري في العراق، ما كان ليكتمل لولا عملية نشر هذا الجديد في بيروت، وجديد الشعر هذا هو امتداد لنتاج المهجريين، وشعراء ما بين الحربين اللبنانيين، أكثر مما هو امتداد لنتاج الشعراء العراقيين

السابقين، كالجواهري والرصافي والصافي النجفي وسواهم. . . كما يجب ألا ننسى أن ظهور مجلة «**شعر**» كان في أواخر الخمسينات، وهي المجلة التي قادت معركة الشعر الحديث من جهة، وكرسته ومنحته شرعيته من جهة ثانية (راجع حول مجمل هذه الموضوعات كتاب محمد حمود، «حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر»).

ومهما يكن من أمر، فإن انتقال السيد من البيئة النجفية إلى البيئة العاملية لم يغير كثيراً في بعض الأمور، وخصوصاً أن كلاً من الحاضرتين كانت تعتبر الأخرى سنداً وعمقاً لها في مواجهة القهر الفكري الذي واجهه الشيعة فيهما، وخصوصاً على أيدي العثمانيين (إسماعيل أبو صالح: 51).

كما إن ارتفاع نسبة الاتجاه الديني في الشعر العاملي، مردّه إلى كون الكثير من الشعراء هم من علماء الدين الذين تخرجوا من جامعة النجف الأشرف في العراق (لم يعد هذا هو الحال اليوم مع «شعراء الجنوب» الذين انتزعوا راية «الحداثة» من شعراء «جبل لبنان» بتأثير من انتمائهم إلى كلية التربية وتلمذتهم على يد أدونيس في بداية سبعينات القرن الماضي!). وشاعرنا السيد محمد حسين فضل الله، هو أحد هؤلاء الشعراء العلماء الذين التزموا بقضايا مجتمعهم ومشاكله، منطلقين من خلفية عقدية ومسؤولية دينية.

غير أن البيئة اللبنانية بعامة تختلف بعض الشيء عن البيئة النجفية الخاصة. فقد أدى تنقل السيد بين جبل عامل وبيروت إلى تعرفه إلى الحياة الأدبية، وإلى الشعراء الذين كانوا متأثرين بالوضع السياسي الذي شهد آنذاك احتدام الجدل والمعارك الفكرية بين التيارات اليسارية والتيار الإسلامي الذي أصبح السيد في ما بعد أحد أقطابه، بعدما عاش فضاءً شعرياً متأثراً بالأحداث السياسية، والقضايا الوطنية، ودعوات الإصلاح الاجتماعي، ولذلك نجد نتاج السيد محمد حسين فضل الله الشعري ذا طابع إنساني حافل بالدعوات إلى معالجة مشاكل الإنسان، وكفكفة دموع الفقراء، وتهدئة خواطر الحيارى، وإرشاد التائهين، وتحرير المستعبدين (م. ن: 50)، تأثراً منه بالشعر العاملي الذي امتاز بصدق العاطفة، وغزارة

الإنتاج، والمحافظة على التراث بنهج تقليدي اتباعي، وبطء التأثر بالجديد المستحدث، وكان سجلاً تاريخياً يكشف عن صفحات ناصعة من تاريخ جبل عامل الذي يمتزج فيه الحبر بالدماء (من رموز شعراء تلك الحقبة: موسى الزين شرارة، وعبد الحسين العبد الله، وفؤاد جرداق. . . الذين يغلب على شعرهم الطابع «المحلي المناطقي»، في ما يغلب على نتاج السيد الانفتاح الإنساني المطلق، ومرد ذلك - في رأيي - إلى كون شعره ينطلق من الدعوة الإسلامية الموجهة إلى البشرية جمعاء).

إضافةً إلى النجف وجبل عامل، هناك عامل ثالث بالغ الأهمية في التأثير في نتاج السيد الشعري، هو ما حصّله من معرفة وثقافة، فقد كان مولعاً بالمطالعة والقراءة في شكل نهم، وهذا ما ظهر في كتاباته منذ البدايات وهو لا يزال في العاشرة، حيث كتب شعراً عن قضية فلسطين في ذلك العمر المبكر! (مطارحات: 11، 12).

هذا وقد تنوعت معارف السيد، واتسع اطلاعه على الثقافات المختلفة، وأدخل حصيلة ثقافته في شعره، وهذا ما جعل شعره غنياً بالأفكار، يمتاز بسعة الخيال. وقد أثرت ثقافته في أسلوبه شكلاً ومضموناً، فشعره مليء بالإشارات إلى الحوادث التاريخية، والشخصيات المشهورة، والمفردات والمفاهيم القرآنية.

فهناك أولاً وأساساً الثقافة الدينية، التي تتجلى أكثر ما تتجلى في ملحمته الشعرية: «**يا ظلال الإسلام**»، التي يستعرض في العديد من رباعياتها أحداث التاريخ استعراض المطلع، ليقارن بينها وبين الواقع المعاش بغية التنبيه إلى المفارقات القائمة.

لقد أودع السيد قصائده ما يختزن من معارف اطَّلَع عليها في الكتب الدينية والتاريخية والأدبية القديمة، وانتفع بثقافته تلك في كل المجالات التي عالجها في شعره، وشعره ينمُّ عن ثقافة قرآنية وتاريخية واسعة، ورباعياته في «**ظلال الإسلام**»، وكذلك «قصائد للإسلام والحياة»، تدلنا على الآفاق الثقافية الرحبة التي يحلّق فيها شاعرنا (إسماعيل أبو صالح: 55).

كما عاصر السيد أحداثاً سياسيةً ضخمةً تركت تأثيراً قوياً في الحركات الفكرية المواكبة لها (الانقلاب العثماني؛ الغزو البريطاني للعراق؛ انعكاسات الحربين الكونيتين على الساحة العربية؛ نكبة فلسطين 1948؛ قيام النظام الجمهوري في العراق 1958؛ وما أعقبه من المد اليساري الماركسي الذي جوبه في العراق بتيار إسلامي كان السيد من رواده. . .). ومن الثابت أنَّ الأدباء والشعراء كانوا أول المتأثرين بالواقع السياسي مثلما أثَّروا فيه، ويذكر السيد نفسه المعاناة السياسية التي كان الشعراء يعيشون فيها القهر السياسي مع كل الفئات الشعبية، ثم يقول: «وكنا نتطلع إلى الأجواء العامة من خلال القضية الفلسطينية التي تأثرنا بها في بدايات نمونا الفكري والشعري».

قبل السيد الآخر، فحاوره بصرف النظر عما يؤمن به هذا الآخر. يقول مبيناً لنا ما أفاده ثقافياً من انفتاحه على تلك التيارات والآراء: «لم أشعر بضيق من الرأي الآخر، لأنني كنت أقرأ الرأي الآخر، لم أشعر بالعقدة من الأفكار المضادة، أذكر عندما التقينا بالتيار الشيوعي في العراق، في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات، كنا نشعر أن علينا أن نقرأ المادية الديالكتيكية. . . وعندما جئت إلى لبنان سنة 1952، كنا نلتقي بالمثقفين الشيوعيين والقوميين، وكنت أشعر بأنني قادر على أن أناقشهم؛ بالرغم من أني كنت في السادسة عشرة من عمري. . . في العراق كان عندي علاقة بالشيوعيين والقوميين والوطنيين والديمقراطيين. . .» (إسماعيل أبو صالح: 56).

وحيث تبلور تيار إسلامي حركي في مواجهة المد الشيوعي في بداية الخمسينات، كان من السباقين إلى التفكير في الإسلام الحركي، وتزامن وصوله إلى لبنان مع ذكرى مرور أربعين يوماً على رحيل المصلح الإسلامي السيد محسن الأمين، فشارك في الاحتفال بحضور «أسماء كبيرة» «وكان من المستغرب وجودي، إذ كنت في مطلع الشباب، وقد ألقيت قصيدةً» (مطارحات: 69). وقد كان لهذه القصيدة دوي لافت. (راجع هذه القصيدة مع تعليق عليها: مطارحات: 366 ـ 373). ونلاحظ مما ورد في القصيدة، مدى تأثر السيد بما كان يدعو إليه السيد الأمين من نبذ للطائفية ودعوة إلى الوحدة الإسلامية، ومقارعة الانغلاق والجمود.

بقي أن نشير إلى عامل لا يقلُّ أهمية عما تقدم، وهو المصادر الفكرية التي استقى منها السيد معارفه وثقافته، بدءاً من أمهات الكتب الدينية والتراثية، وصولاً إلى مطالعاته لمجمل الكتابات المعاصرة.

يؤكد السيد في أكثر من مناسبة، أنه عاش «التجربة الشعرية بكل انفتاحها؛ فقد كنت أقرأ الشعر القديم كما كنت أقرأ الشعر الحديث. قرأت لأحمد شوقي وحافظ إبراهيم وعلي محمود طه ومحمود حسن إسماعيل وخليل مطران وإلياس أبو شبكة وبشارة الخوري وصلاح لبكي وغيرهم من الشعراء اللبنانيين، كما قرأت لكل من محمد مهدي الجواهري وعلي الشرقي. ثم عندما انطلقت التجربة الشعرية في تطوير شكل الشعر على ما يسمى الشعر الحر في الخمسينات. . . عندما انطلقت تجربة نازك الملائكة وبدر شاكر السياب. . . كنت أتابع التجربة» (مطارحات: 136).

ويؤكد تأثره الشديد بجبران (الذي يعتبره أدونيس رائد الحداثة الشعرية: راجع كتاب حمود م. س.) «كنت أقرأ الشعر النثري لجبران الذي تأثرت به كثيراً» (م. ن: 95).

ويقول في غير موضوع، إن قراءاته للشعر القديم والحديث كانت مبكرةً: «كنت أقرأ الشعر قبل سن العاشرة؛ أقرأ المتنبي، البحتري، وأبا تمام، كما كنت أقرأ الشعر الجاهلي، ثم انفتحت على الشعر الحديث، فكنت أقرأ الجواهري، كما كنت أقرأ بشارة الخوري (الأخطل الصغير) وإلياس أبو شبكة وعلي محمود طه، وقبل ذلك كنت أقرأ خليل مطران وأحمد شوقي (م. ن: 79 ـ 80).

ولا أجد كبير فائدة في المزيد من التوقف عند ما كان يطالعه شاعرنا الشاب، فقد كان هذا الفتى ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ يلتهم كل ما يقع بين يديه، يقرأ **المصور والرسالة والكاتب والكتاب والثقافة**، يقرأ كتباً يستعيرها، ويقرأ الترجمات الكثيرة، ترجمة لامارتين لأحمد حسن الزيات، وترجمة أناتول فرانس، يقرأ المنفلوطي: «قرأت **مجدولين والنظرات والفضيلة والعبرات**، وكنا نبكي في طفولتنا عندما نصل إلى المأساة في هذه الأقاصيص، وأيضاً كنا نقرأ الروايات البوليسية، فأدمنا

شخصية «أرسين لوبين» في وقت معين» (م. ن: 36 ـ 37).

وخلاصة القول، إن ثقافة السيد، إضافةً إلى كونها جامعةً بين القديم والحديث من الآداب والثقافة العربية والإسلامية، تتسم بالاطلاع على بعض النتاجات الأدبية والثقافية العالمية، فكما اتسعت قراءاته الشعرية حتى شملت بعض الأشعار الأجنبية (يأسف السيد في غير مناسبة لعدم إتقانه لغةً أجنبية، إلا أنه يؤكد أنه عوَّض عن ذلك بقراءة الترجمات)، فإنه قرأ الكثير من القصص والروايات العربية، فقد قرأ لنجيب محفوظ وإحسان عبد القدوس، والروايات اللبنانية، كرواية **الرغيف** لتوفيق يوسف عوّاد، ونحوها، كما قرأ الروايات الروسيّة وروايات طاغور، وترجمات جان جاك روسو، وشكسبير (أنظر حوارات في الأدب والشعر، حوار إسماعيل فقيه لصحيفة **اللواء**..).

ولا شك في أن قراءات السيد لتلك المترجمات، كانت نوافذ أطل منها على آداب الأمم الأخرى، وتجارب الأدباء والشعراء العالميين، ولا سيما تجارب لامارتين وطاغور ومحمد إقبال... ما أكسب معانيه بعداً إنسانياً يشع بالدفء والحنان بقدر ما يختزن من صلابة وقوة وعنفوان.

وهنا لا بدَّ من التأكيد أن قراءة السيد لتجارب غيره من الشعراء، لا تعني بأيِّ حال أنه وقع تحت سيطرتهم، لأن شخصيته الشعرية القويّة الحضور في نتاجه، تظهر مدى إفادته من اطلاعه الواسع على هذه التجارب، وإن كان أحياناً لم يبق بمنأى عن التأثر إلى حد الاقتباس، وخصوصاً في البدايات، شأنه في ذلك شأن سواه من الشعراء.

بقي أن نشير إلى أنشطة السيد الثقافية والصحافية التي شحذت قريحته وأغنت تجربته، كمشاركته في تأسيس مجلات فكرية وثقافية، أولاها «إصدار صحيفة خطية بالتعاون مع بعض الزملاء في مرحلة مبكرة من العمر. وقد كنت أشارك في النشاط الثقافي في النجف، وقد انتخبت عضواً في المجمع الثقافي (لمنتدى النشر)، وألقيت هناك محاضرة في وقت مبكر جداً، وكنت أشارك في الحفلات الأدبية في النجف الأشرف، وكذلك في العمل الصحافي، وعندما أصدرت جماعة العلماء. مجلة **الأضواء** سنة

1380هـ بعد الانقلاب على العهد الملكي. . . وهي مجلة ثقافية إسلامية ملتزمة، كنت أحد المشرفين عليها إلى جانب الشهيد السيد محمد باقر الصدر. . . وبعض العلماء، فكان السيد محمد باقر الصدر يكتب افتتاحيتها الأولى بعنوان (رسالتنا)، وكنت أكتب الافتتاحية الثانية بعنوان (كلمتنا) (علي حسن سرور: العلامة فضل الله وتحدي الممنوع ص: 49).

كما انفتح على الواقع الأدبي في بداية الخمسينات، ونشر آنئذ في مجلتي **العرفان والأديب**، كما نشرت بعض تجاربه الشعرية في مجلة **الرسالة**،إضافةً إلى أنشطة عديدة أخرى.

هذه جوانب ثقافة السيد التي تعددت مصادرها وتنوعت، متجاوزةً الإقليمي إلى العالمي، وكما هو بديهي ومعروف، فإن الشاعر يغرف معانيه ورؤاه من ثقافته وتجاربه الإنسانية، وهذا ما سنحاول تبيانه لدى التوقف عند دراسة نتاج شعر السيد.

أولاً: آثار السيد الشعرية

للسيد، كما هو معروف، ثلاثة دواوين شعرية مطبوعة، إضافةً إلى قصائد عديدة منشورة هنا وهناك لا يؤثر عدم الاطلاع عليها في النظرة النقدية الهادفة إلى تقويم تجربته الشعرية، وخصوصاً إذا عرفنا أن مشاغل السيد المتعددة ومسؤولياته الجسام، جعلته ينصرف عن الشعر منذ زمن طويل. ويذكر الباحث إسماعيل أبو صالح، أن شعر السيد المطبوع بلغ أكثر من سبعة آلاف بيت وإحدى عشرة قصيدة من الشعر الحر، تجاوز عدد أسطرها السبعمائة (إسماعيل أبو صالح: 83). وسنتوقف بإيجاز شديد عند كل واحد من هذه الدواوين المطبوعة، وذلك بحسب تاريخ صدورها.

1 ـ رباعيات (يا ظلال الإسلام)

طبع للمرة الأولى في سنة 1397هـ/ 1977م في بيروت، وأعيد طبعه سنة 1404هـ/ 1985م من قبل دار المعارف، وطبع مرة ثالثة سنة 1420هـ/ 2000م من قبل دار الملاك.

ويطلق اسم الرباعية على المقطوعة المؤلفة من أربعة أبيات تتخذ وزناً وقافيةً، وشاعت الرباعيات في شعرنا المعاصر إثر رواج ترجمات رباعيات عمر الخيام.

تضم الطبعة الثالثة تقديماً للناشر غاية في الإيجاز، يذكر فيها أن هذه الرباعيات «نقلة نوعية في حركة الشعر الإسلامي الملتزم»، يليه مقدمة كان قد كتبها الدكتور عبد الهادي الفضلي للطبعة الثانية يطلق فيها على السيد لقب «شاعر الظلال»، لأن هذه الرباعيات «ذهبت تطارد دخيل الأفكار، وتلهب العواطف المسلمة حماسةً واندفاعاً، مسهمةً إلى جانب هذا بملء الفراغ العقائدي بالفكر الإسلامي. . .»، كما شكلت مع مثيلاتها «من شعر ونثر الفورة الفكرية على الجمود والاستسلام. . .». إنها «باختصار: تاريخ ونقد ودعوة» (يا ظلال: 10 ـ 11) يرسم فيها السيد واقع المسلمين، لينتقل بعد ذلك إلى فتح مغلق الأمل أمامهم، بعرض صورة الغد المشرق لمجتمع المسلمين، يلي ذلك دعوة إلى استيحاء أحداث التاريخ الإسلامي العظيم:

ـ يا ظلال الإسلام ما زال للتاريخ في دربنا عطاء كبير

ـ يا ظلال الإسلام قد ظمأ الدرب لوحي العقيدة السمحاء.

ثم يبين السيد مدى صعوبة الطريق والعقبات التي تعترض المسيرة (الرياح، الجراح، الدجى، الخونة والجبناء والمشككون، والهرب من تحمل المسؤوليات، الضياع والكسل والجهالة، والتوكل والقناعة في مفهوميهما الخاطئ. . .).

ويظهر السيد في هذا الديوان مقدرة مميزةً على معالجة قضايا فكرية معقدة شعراً، من مثل تصوير الواقع المؤلم لشعوب الدول النامية، حيث تنجح الدول الطامعة بها في العزف على غرائزها الدفينة، فنجد دعاةً للفرعونية والساسانية والجاهلية. . .

وبدأنا نعود للأمس في (بابل) طوراً وفي (الفراعين) أخرى

وعلى اسم الملوك من عهد (ساسان) وقفنا نجدد العهد فخرا

وافترقنا فلم تعد كلمات الله توحي فتبعث الحق فجرا

واندفعنا في الليل في ظلمة الأوهام نحو الضّلال براً وبحرا (م. ن: 207)

وتذهب الشعوب ضحيةً في «لعبة الأمم» ولا شيء إلا لتقديسها الأصنام:

سرُّ مأساتنا مع اللعبة الكبرى بأنا نقدس الأصناما

صنعوها لنا رؤوساً وأذناباً... يهلُّون في الصحارى غماما

ويعيشون يحرسون لنا الجهل خطيباً وحاكماً وإماما

وعلينا أن ننحني للذراري في ابتهال يقبِّل الأقداما (م. ن: 211)

وكم كان الدكتور الفضلي مصيباً في قوله: «على خط هذه الأمثلة تسير هذه الملحمة تاريخاً ونقداً ودعوةً، وهو خط رسالة الشعر الإسلامي الملتزم... حاضر يربط بين الماضي والمستقبل، فيبدع في نهج تراثي، ويلتقي مع الحياة من الجذور، مستمراً مع امتداد الغرس واستطالة الفروع» (م. ن: 15).

والواقع أن هذا الرأي لا يبتعد كثيراً عما ذهب إليه السيد نفسه في تقديمه الشديد الإيجاز لرباعياته، إذ اعتبرها «مشروع ملحمة إسلامية تتحرك في أجواء الإسلام الروحية والفكرية والعملية، وتسير في دروب التاريخ الإسلامي في عملية استيحاء، وتنطلق على صعيد الواقع لتصوّره وتنقده وتستلهمه في حركة الإسلام نحو الغد الأفضل... ولم يقدَّر لها أن تتم...». كما يرى فيها: «لوناً حياً من ألوان الشعر الإسلامي الملتزم الذي يحتاجه إنساننا المسلم المعاصر في خطواته الواعية الهادفة إلى أن يتحرك الإسلام في الفكر والأدب والحياة...» (يا ظلال: 19، 20).

هذا التقديم الموجز، يسمح لي بالقول إن الدكتور الفضلي في مقدمته الممتازة للديوان، عمل على شرح فكرة السيد وإيضاحها ودعمها بالأدلة، ولا عجب في ذلك؛ فالرباعيات تنتمي إلى ما يسميه النقد الحديث أدب الفكرة، وهذا لا يعني إطلاقاً غياب العاطفة؛ فالعاطفة الدينية لدى السيد هي التي تطلق فكره وعقله من كل قيد آخر، فينظر ببصيرة نافذة إلى محفوظه الذاكري من دين وتاريخ وتراث، وإلى واقع

أمته، متفحصاً الداء، واصفاً الدواء، ما جعل رباعياته ـ إذا حاولنا نسبتها إلى مذهب أدبي معين ـ تنتمي إلى المذهب الواقعي ـ الذي نادى به، ويا للمفارقة، الماركسيون! ـ وهذا طبيعي من الناحية العملية، إذ إن الإسلام الحقيقي لا يقل اهتماماً بالحياة الدنيا عن اهتمامه بالآخرة، إذ علينا ألا ننسى قول أمير المؤمنين(ع): «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»!

ونتيجة لغلبة الفكرة على ما عداها في الرباعيات، وبفعل واقعية الموضوعات التي تناولتها، تميزت قصائد السيد فيها بالمباشرة والوضوح، وتراجع العاطفة الغامضة والخيال المجنَّح، وغياب الرمز أو اللجوء إلى الأساطير، وإن كان قد عوّض عن جمالية مثل هذه الأمور بجمالية البساطة والصور الموفقة والألفاظ السهلة البعيدة عن الابتذال، إضافةً إلى عمق الفكرة بالطبع. وربما كان هذا ما عناه الدكتور الفضلي أن «شاعر الظلال لبناني الأسلوب، نجفي الفكرة» (م. ن: 16).

بقي أن نشير إلى مقدرة السيد على السرد، بحيث يبدو البيت السابق ممسكاً بتلابيب البيت اللاحق، كما يشير إلى مدى امتلاك السيد للفكرة واللّفظ في آن معاً، كما إن هذه الميزة تنسجم تماماً مع ما يتطلبه الأدب الملتزم دينياً وسياسياً واجتماعياً، والشعر القصصي والملحمي بعامة.

كلمة أخيرة: لم تكتب الرباعيات في وقت واحد، ولذلك كانت موضوعاتها مختلفةً في طبيعتها وفي الأجواء المحيطة بها وفي المشاعر التي تختزنها، لكنها كلها تدور في محور واحد، هو الدين الإسلامي بكل ما فيه من بطولة وإبداع، ومواقف وشخصيات خالدة، استوحاها الشاعر ليسقطها على حاضر الأمة، بما فيه من مآس ومن تطلعات مستقبلية، ولما تواجهه الأمة من تحديات سياسية وثقافية واجتماعية.

2 ـ قصائد للإسلام والحياة

طبع للمرة الأولى في بيروت سنة 1984م، وطبع ثانية سنة 1421هـ/ 2001م من قبل دار الملاك، وهو يحوي قصائد وموضوعات بعضها من

الشعر الحر، ويعود تاريخ بعض هذه القصائد إلى أوائل الخمسينات.

يبدأ الديوان بمقدمة للناشر، تليها كلمة موجزة للسيد بعنوان «بين يدي الديوان»، ثم تلي ذلك القصائد.

يقول السيد في كلمته: «هذه قصائد لم تكتب في وقت واحد، بل كتبت في فترات متباعدة... ولكن يجمعها أنها تتصل بالجانب الإسلامي والسياسي والروحي من الحياة... وربما كان في ملامح بعضها بعض الاتجاهات الفكرية التي لا تمثل اتجاهي الآن... وربما كان في بعضها بعض الأحاسيس الذاتية التي لا تلتقي بالأجواء التي أتحرك بها في أحاسيسي الخاصة الآن.

إنها تمثل فترة عمر، وتجربة حياة، ومعاناة فكر...» (قصائد: 9)، إضافةً إلى كونها «وجهاً من وجوه مرحلة تاريخية من مراحل نمو الحركة الإسلامية وتطورها في نتاج أحد العاملين فيها منذ البداية... ولا سيما أن بعض قصائدها كانت تمثل في المرحلة الأولى من الانطلاقة الإسلامية في العراق، انطلاقة جديدة، فيما كان يحسبه الناس آنذاك من الجديد...».

ويأمل السيد أخيراً «أن يكون في هذه القصائد بعض من ملامح وعي يمكن أن يحقق للمستقبل عطاء الإسلام...» (قصائد: 9، 10).

قسَّم السيد ديوانه هذا إلى مجموعات، وضع **المجموعة الأولى** تحت عنوان (مع الله)، وهي أقرب ما تكون إلى مدائح وأدعية وابتهالات شعرية، تذكِّر بنماذج الحب الإلهي في أدبنا العربي، كما جاءت هذه القصائد متأثرةً بأدب الدعاء وأجواء الأدعية التي كان السيد يتلوها في صغره لكبار السن في الحضرة العلوية الشريفة.

وقد جاءت هذه المجموعة قصائد وجدانية أقرب إلى الشعر الصوفي، ونلاحظ في أدعيته الشعرية مدى تأثره بالطريقة القرآنية المتميزة بالإيحاء الهادئ، ومعظم قصائد هذه المجموعة تعتمد البحر الخفيف الذي سبق للسيد أن التزمه في ديوانه الأول **يا ظلال الإسلام**.

أما **المجموعة الثانية**، فهما قصيدتان مطوَّلتان، وضع لهما الشاعر عنوان (في رحاب رسول الله)، حيث يرى السيد في النبوة حكمةً سماويةً سمت بالإنسان العربي، وجعلت منه المثل الإنساني الحضاري ومنارة هداية للإنسانية، ويتوقف الشاعر طويلاً عند ما كابده الرسول(ص) من طاغوت الجاهلية، مذكراً المسلمين بأنّ لهم في السيرة المحمدية دليلاً وهادياً. يستهلّ قصيدته **يا رسول الحياة** بالقول:

يا رسول الحياة نضِّر قصيدي	بنثارٍ من فجرك المنشود
علِّمني أستحثُّ لمحة ذكرا	ك لجيلٍ يحيا حياة الشريد
وأغنّيه كيف كنت وكانت	بسمة الفتح في فم المولود
كيف كان الهدى يهز عروش	الظلم... في فتكة الرماح الميد
علّه ينشد الحياة ـ كما سر	ت طليق الخطى نقي البرود

(م. ن: 59)

وفي **القسم الثالث** من الديوان (في رحاب أهل البيت: 8 قصائد)، يبدو شاعر مناسبات وشاعر قضية في آن، يجعل من مناسبة ولادة أحد أهل البيت(ع) أو وفاته مناسبةً للدعوة إلى الثورة على الظلم، وبث العزيمة في نفوس المستضعفين، كما يبدو داعيةً إلى الوحدة الإسلامية.

كما يعمد الشاعر في هذه القصائد إلى تبيان دور أهل البيت في الدفاع عن الرسالة، وتفانيهم في الحفاظ على استمرارية تبليغها. وتتخذ هذه القصائد منحًى عقدياً في شعر ثوري رسالي (أبو صالح: 88).

والمجموعة الرابعة، وهي بعنوان (في أجواء الدعوة الإسلامية: 11 قصيدة)، أثار فيها أجواء ومواقف الجهاد والشهادة التي خلَّدها السائرون على نهج الرسول(ص) وآل بيته، ولا تغيب عنها مأساة استشهاد رفيق درب السيد الشهيد السيد محمد باقر الصدر. وتمثل قصائد هذه المجموعة واقع الحركة الإسلامية والتحديات التي كانت تواجهها في العراق آنذاك.

وتلتقي قصائد هذه المجموعة مع قصائد المجموعة التي تليها (في

أجواء الثورة والحياة: 54 قصيدة)، سواء من حيث الغرض، أو من حيث الأسلوب والسبك، حيث جاءت بعض قصائد المجموعتين عمودية، وبعضها الآخر من الشعر الحر (دعهم هنا، رسالة إلى المريخ... أنشودة للسائرين في طريق الله...)، وإن كانت بعض قصائد هذه المجموعة أقرب إلى الشعر الوجداني الخالص، الذي يبدو لي أنَّ السيد، غالباً ما كان يحاول التفلت منه (رسالة إلى شاعر، أخي، شاعر الحب)، وإذا ما عجز عن تغطيته «بأدب الفكرة»، فإنه يحاول «اختراع» مبرر لقوله، وكأنه يشعر بأنه يبتعد عن «القضية» إذا ما اعتبر «أن الشعر وجدان»! ولست أدري، إذا كانت وجهة نظري هذه صحيحةً، من الذي خسر، أهو السيد، أم الشعر، أم الاثنان معاً!!

وفي مجموعة (مع النفس: 10 قصائد)، حالة من المناجاة الداخلية الذاتية التي يعيش فيها الشاعر نوعاً من القلق الذي يشمل كل الواقع الذي يعيشه، وطريف حقاً ألا أجد السيد نفسه يشير في جميع أحاديثه إلى إيليا أبي ماضي، كما لا أجد باحثاً واحداً يتلمس تأثير أبي ماضي في السيد (لي إلى ذلك عودة لدى الكلام على رومانطيقية السيد)، مع أن قصيدة (إلى أين: قصائد: 267، 268) تذكّرنا قطعاً بأبي ماضي:

أنا؟ من أنا؟ أي شيء أكون	وماذا وراء غدي المبدعِ
أحس.. ولكن وراء الضباب	وأهفو ولكن إلى أدمعي
وأبقى أسير.. ويبقى السؤال	بروحي يفتش عن مرجعِ
إلى أين؟ ماذا؟ وتمضي الحياة	حيرى.. مع النغم الطيّعِ

وهنا أخشى ما أخشاه، أن يكون السيد يقصد التنكر لمثل هذا الشعر الرائع في معرض حديثه لدى تقديمه للديوان عن «بعض الاتجاهات الفكرية التي لا تمثل اتجاهي (هـ) الآن... وبعض الأحاسيس الذاتية التي لا تلتقي بالأجواء التي أتحرّك بها في أحاسيسي الخاصة الآن»!!

ويورد السيد مجموعةً من قصائد هذا الديوان تحت عنوان (مع علماء الإسلام في حكايات رثاء: 9 قصائد)، وتمثل هذه القصائد إطلالةً على

بعض الشخصيات الدينية والاجتماعية التي عايشها السيد، وقد ألقيت في الأعم الأغلب في مناسبات تأبين تلك الشخصيات. وليس في مقدورنا أن ننكر نجاح السيد في الربط بين صفات تلك الشخصيات في الواقع الاجتماعي أو الديني أو السياسي الذي يدعو السيد إلى تغييره والثورة عليه، ما أبعدها عن حال الندب والبكائية السائدة التي تقلل من قيمة الشعر وتنزل الافتعال محل الانفعال الصادق والالتزام بالقضية الحقة.

ويختتم السيد ديوانه هذا بمجموعة (يوميات إسلامية: 69 ما بين مقطوعة وقصيدة)، يستهلها بمقطوعة ذات دلالة بعنوان «بين التاريخ الميلادي والهجري» لما تبيّنه من حرص السيد على الوحدة الإسلامية، وعلى الالتقاء مع المسيحية والعيش معها بوئام تحت راية الإنسانية والتوحيد:

ما بين ميلاد المسيح وهجرة الهادي البشير

عشنا الحياة نمارس الأديان في الخوف الكبير

وكأنما عيسى وأحمد يلهوان على المصير

الدين حق والحياة تعيش فيه مع النسور

ويظل إسلام الخطى لله قاعدة الأمور

ويعيش أحمد في هدى عيسى كبشرى للدهور

ويفيض بالإنجيل والقرآن ينبوع الصدور (قصائد: 337).

وهذه المجموعة عبارة عن مقطوعات شعرية بمنزلة مفكّرة يومية دوّن فيها الشاعر انطباعاته عما يمرُّ به من أحداث، وما يخطر في ذهنه من أفكار وأفراح وأتراح.

فتحت عنوان: الثلاثاء 13 صفر 1400هـ، يورد خمسة أبيات مطلعها:

عام يهلُّ. . وتشهق الأحلام في قلبي وفكري

ماذا أريد. . يكاد ينفد في المدى الظمآن صبري (م. ن: 338)

وتحت عنوان: الجمعة 22 (في لقاء الوفود بالسيد الخميني بالمستشفى):

ربِّ هب قلبه الكبير الذي يحمل همَّ الإسلام في الإنسان

قوّةً تحمل الجبال التي تزحف كالليل في مدى الإيمان (م. ن: 375)

وخلاصة القول، إننا نلاحظ في بعض قصائد هذا الديوان ما يذكِّرنا بالعديد من الشعراء الرومانطيقيين الذين عاصرهم السيد وتأثر بهم، ولا سيما لجهة مشاعر الحزن والغربة والوحدة، مع فارق أنَّ بعض هؤلاء كان يجد عزاءه باللجوء إلى الطبيعة، أما السيد، فلم ينس التوجه إلى الله لحظةً واحدةً:

أنـــا يـــا رب تـــائـــه وغـــريـــب	لا يـرى فـي الحـيـاة ورداً هـنـيّـا
أنـا مـالي ولـلـمـحـيـط فـكـم يجـ	ـني على فكرتي ويقسو عليّا....
وأراني أعـيـش فـي سـجـنـه الـدا	جي وحـيـداً بـين الأنـام شـقـيّـا
رب رحمـــاك أنـــت قـــدَّرت لي ذا	ك فـهـب لي إن شئت قلباً رضيّا

(م. ن: 13 ـ 14).

ومهما يكن من أمر، فإن هذا الديوان ـ من وجهة نظري على الأقل ـ عرف كيف يجعل في بعض قصائده، الجمالية الشعرية تواكب قدسية القضية، بعدما تقدمت «القضية» على كل ما عداها في الرباعيات، بحيث توارت الجمالية الشعرية خلف ظلال عمق الفكرة وسمّوها، فيما أنت هنا إزاء توازن دقيق في العديد من قصائد (قصائد للإسلام والحياة) ما بين جمالية التعبير وعميق التفكير. هناك نفحات صوفية، وشفافية دعاء، وأناشيد بطولة، واندفاع في الدعوة إلى التضحية على مذبح الحرية، هناك عقلانية ووجدانية، وأرقى أنواع العقلانية وأكثرها تأثيراً ما صدر عن الوجدان.

3 ـ على شاطئ الوجدان

صدر عام 1990، عن دار رياض الريس للكتب والنشر في طبعة أولى، تشرين الثاني/نوفمبر، ويقع في مائة وخمس وعشرين صفحة من القطع المتوسط، وحوى ألفاً واثنين وستين بيتاً، ضمَّتها ثلاثُ وخمسون

قصيدة، بعضها لم يتجاوز السبعة أبيات طولاً (من أغاني القلب: ص 21)، وبينها مقطوعات ونتف، قد لا يتجاوز بعضها البيتين (إلى أبي في بطاقة عيد: 58) ومؤرخة بتواريخ مختلفة تمتد ما بين عامي 1950 و1989، وتمثل قصائد هذا الديوان بدايات السيد الشعرية.

خص السيد ديوانه هذا بمقدمة وتمهيد، أراهما على درجة كبيرة من الأهمية ـ بالرغم من إيجازهما الشديد ـ بكل ما يتعلق بشاعرية السيد وتصوره للأدب والفن، ذلك أن المقدمة إذا كانت تشكل «تبريراً» لإقدام السيد على قول هذا النوع من الشعر، فإنني أعتبر التمهيد بمثابة «البيان الشعري» للسيد إذا رغبنا في استعمال المصطلح النقدي.

يخبرنا السيِّد في **المقدِّمة**، أنَّ قصائد هذا الديوان «كانت في بدايات الشباب التي تقترب من سنّ المراهقة، ما جعل التجربة الشعريَّة في المضمون تتحرَّك في حيرة الشعور بين أجواء الحبّ الذي كان ينطلق في آفاق التجريد لا في حركة التجربة الحية، بحيث كان انطلاقةً في الخيال ووحياً في الأحلام وليس إحساساً في الواقع، وأجواء التشاؤم الذي يضيق فيه الأفق عن التطلعات، ولكنها ـ في كل نماذجها ـ لم تبتعد عن الواقع النفسي الذي كنت أعيشه في نبضات القلب وارتعاشات الإحساس، واهتزازات الوجدان». كما يؤكد السيد تمسكه بهذه المشاعر بالرغم من كونه يعيش الآن «بعض التطلعات التي تختلف عن تطلعات الشباب الأولى» (م. ن: 7). ويؤكد في الختام، أن هذه القصائد «قطعة من حياتي بكل آلامها وأحلامها، ولذلك فإني عندما أقدمها إليكم، فإني أقدم بعض ذاتي» (م. ن: 8).

في التمهيد الذي اعتبرته بمثابة «بيان شعري»، يتصدَّى السيد بإيجاز وعمق لمختلف الإشكالات التي طرحتها حركة الحداثة الشعرية العربية من دعوة إلى «تغريب» الشعر العربي، وهذا ما نادت به مجلة **شعر** في أواخر الخمسينات، وخصوصاً مع يوسف الخال وأدونيس في البدايات. لذلك نجد السيد يبدأ بالقول: «إن الشعر العربي في التجارب الشعرية الأخيرة ابتعد عن أن يكون شعراً عربياً» (على شاطئ الوجدان: 9). وهذا يذكرني

بقول لابن بلدة السيد الشاعر، المرحوم موسى الزين شرارة، الذي قال:

تحدِّثني فلا أفهم عليها كأنَّ حديثها الشعر الحديث!!

ولن أتوقَّف طويلاً لمناقشة الأفكار المهمَّة الواردة في هذا البيان، إذ هي تستحق دراسةً خاصةً عن السيد ناقداً ومنظِّراً، بل سأكتفي بتبيان عناوينها.

يتوقف السيد عند مسألة لمن يكتب الشاعر، للعاديين أم للنخبة؟ يتحدث عن الموروث الثقافي والموسيقيّ يثير مسألة الغموض والتعقيد في الشعر، يطرح إشكالية الوزن بجرأة وواقعية وميل إلى التجديد، يتوقف عند مسألة الالتزام، فيتجاوز الماركسيين بأشواط، ويقترب من الوجوديين باعتبار الالتزام جزءاً من التجربة الشعرية لا مفروضاً عليها من خارج، فـ «الشعر مثل الماء لا تستطيع أن تعلّبه»، ويدعو إلى التزام الإنسان بقضاياه لا بحزب أو فئة! يتفق في نظرته للشعر مع آخر ما توصَّلت إليه النظريات النقدية الحديثة، يقول رينيه شار: مهمة الشعر الكشف عن عالم بحاجة مستمرة إلى الكشف. ويقول السيد: «ما قيمة الشعر إذا لم يبنِ المجتمع... والشعر إذا لم يبنِ المجتمع في كل حاجات المجتمع الفنية والإبداعية والفكرية والسياسية، فإنه يكون بلا مضمون، لأن الشعر إذا ابتعد عن مضمون الحياة، يصبح شيئاً لا معنى له» (م. ن: 11).

يتحدث السيد عن «الكلمة الفنية» التي ليست شيئاً في القاموس، بل هي مثقلة بالإيحاءات، أي ما يعرف بلغة النقد الحديث بالانزياح، ثم ينطلق إلى تناول مسألة غاية في الأهمية في تجارب «الشعراء المفكّرين» (المتنبي، أبو العلاء المعري، خليل حاوي، السيد نفسه...) عندما يتحدث عن «تجربة غنية بالموضوع الفكري حتى فيما يتصل بفكر الإحساس إذا صحَّ التعبير». والواقع أن هناك العديد من المبدعين والفنانين والشعراء بخاصة، «يفكرون بعاطفتهم ويشعرون بعقولهم»، فتأتي أفكارهم عصارة وجدانهم.

يرفض السيد (نظرياً على الأقل) التقريرية والخطابية والمباشرة في الشعر (تعتبر هذه الصفات أبرز ما يميز الشعر الكلاسيكي، كما كانت من

أبرز مآخذ حركة الحداثة على هذا الشعر)؛ كما يلتقي مع دعاة الحداثة في أنّ الشعر الثوري هو الذي يصنع الثورة لا ذلك الذي يصفها. يقول السيد: «الثورة. . . ليست مجرد حركة من الخارج تريد أن تهدم واقعاً معيناً، بل هي حركة من الداخل تريد أن تثور على ذهنية معينة وعلى نفسية معينة. لهذا فنحن نؤمن بالصراع، وبأن علينا أن نتمثل الصراع، وأن نحرك مفرداته، وأن نثير القضايا السلبية حتى نثور عليها، ونثير القضايا الإيجابية حتى تعطينا زاداً للثورة» (م. ن: 11 ـ 12).

باختصار، يكاد السيد يثير في هذا التمهيد معظم الإشكالات التي أثارتها حركة الحداثة، وكانت مواقفه التنظيرية أقرب إلى فهم لطبيعة هذه الحركة عاد إلى تبنّيه معظم رواد هذه الحركة الذين دعوا في البدايات إلى «القطع» مع التراث أو «التغريب»! وإن كان السيد لم يبتعد دائماً في نتاجه عن الوزن المباشر والخطابية والتقرير، وهذه مسألة أخرى!!

قسّم السيد ديوانه إلى قسمين: اللبنانيات (17 قصيدة ومقطوعة)، والنجفيات (36 قصيدة ومقطوعة). والواقع أنه لولا فصل الديوان بعنوانين مختلفين، وتسجيل مكان كتابة كل قصيدة وتاريخها، لصعب تحديد انتماء القصيدة إلى هذا المكان أو ذاك؛ فالنجف وجبل عامل (لبنان) يتداخلان في وجدان السيد وفي محفوظه الذاكري على حدٍّ سواء.

تمتاز قصائد هذا الديوان ببوحيتها، وانطلاق شاعرها من الواقع ليحلق في فضاء الحلم بخيال وصور شعرية مكثَّفة، من استعارات وتشبيهات وكنايات. ويلاحظ ميل الشاعر إلى الوحدة، كما يلاحظ في هذا الديوان قوة حضور الطبيعة، بما في ذلك الصحراء التي تقع النجف على مشارفها، والميزة الأساسية التي تؤسس جماليات النص في هذه القصائد، شفافية اللغة التي تشكل رنة الحزن إيقاعها الأساس، ومعظم هذه الميزات تعتبر من أبرز خصائص الرومانطيقية (المذهب الذي كان سائداً في معظم نتاج ما بين الحربين وفي بداية انطلاق حركة الحداثة)؛ ويحاول البعض أن ينأى بشعر السيد عن الرومانطيقية، لما فيها من سوداوية وتشاؤم (راجع أبو صالح: 95) ولما يمتاز به شعر السيد من نزعة عقلية، ويتناسى

هؤلاء أن الرومانطيقية عرفت اتجاهين: اتّجاهاً وجدانيّاً خالصاً (ألفرد دي موسيه)؛ واتّجاهاً وجدانياً فلسفيّاً (ألفرد دي فينيي). وحتى في شعرنا العربي، نجد (إلياس أبو شبكة) أقرب إلى تمثيل الاتجاه الأول، و(إيليا أبو ماضي) أقرب إلى تمثيل الاتجاه الثاني. من هنا ما سبق وأشرت إليه من أن نزعة السيد الرومانطيقية هي أقرب إلى توجه أبي ماضي منها إلى توجه أبي شبكة.

وخلاصة القول في هذا الديوان، إنه أبرز لنا صوت أعماق الشاعر بشكل حميمي أكثر من غيره من دواوينه، ولو كان لي أن أصدر حكماً قيمياً، لقلت إنه أقرب الدواوين إلى «قلبه»، فيما «**يا ظلال الإسلام**» هو الأقرب إلى «كينونته»!

ثانياً: الخصائص العامة في شعر السيد محمد حسين فضل الله

لم يكن السيد محمد حسين فضل الله شاعراً كلاسيكياً بالمعنى الدقيق للكلمة، فيسهل تناول نتاجه بطريقة كلاسيكية تتناول الأغراض الشعرية والمضامين ومن ثم الأسلوب، وخصوصاً أنه من المنادين بعدم جواز الفصل بين المضمون والشكل: «إنني أعتقد ـ يقول السيد ـ أن هناك تكاملاً بين المضمون والشكل، لأنك لا بدَّ من أن تلبس المضمون شكلاً جميلاً يجلب الآخرين إليه، كما إنك لا بدَّ من أن تعطي هذا الثوب نسيجاً يمكن أن يعبِّر عن عمق المعاني الجمالية في داخله» (أبو صالح: مقابلة مع السيد، ص 69). ولكني أرى أن السيد هو أقرب إلى الانتماء إلى المدرسة النيوكلاسيكية التي عبَّر عنها الشاعر الفرنسي أندريه شينييه بقوله: «لنصنع أبياتاً قديمةً تتضمَّن أفكاراً جديدةً». لذلك سأحاول في هذا المجال تلمّس هذه الأفكار في نتاج السيد الشعري.

1 ـ الإنسانية في شعر السيد

المؤمن هو الإنسان. هذا ما يقول السيد في شعره، ومن الإيمان بالله ورسوله(ص) وآل البيت، يستقي الإنسانية ويترجمها شعراً في قصائده، ويدعو إلى تطبيقها عملاً من خلال قيمٍ يستمدها من الإسلام

تشكّل الأساس في الوجود الإنساني وتبلور للمسلم إنسانيته.

وقد عرف الشعر العربي شعراء «إنسانيين» اهتموا بالإنسانية، يبرز من بينهم أبو العلاء المعري في القديم، وميخائيل نعَيمة وإيليا أبو ماضي في الحديث. . . أما السيد، فالشعر معه ينضح بالإنسانية التي تسعى إلى التواصل مع الآخرين حواراً أو عملاً أو قبولاً، ودعوةً لهم إلى جادة الحق والخير:

ونحن مسلمون

نعيش في كفاحنا في موكب السنين

من أجل خير الناس أجمعين

من أجل كل كادح أمين

من أجل أن ينتصر الإنسان

في روحه على قوى الشيطان (قصائد: 139)

يتوقف السيد مطولاً عند الرسول(ص) وآل بيته، مبيّناً ممارساتهم الإنسانية المستمدة من تعاليم الإسلام السمحاء، يخاطب الرسول(ص) بقوله:

أنت من أنت. . . أنت إنساننا الأسمى هدانا على الطريق الطويل

قولك الوحي. . . ودربك الشرعة السمحاء عبر التكبير والتهليل

ومداك الإنسان في كل أفق يتملّى شروقه كل جيل

أنت إنساننا الذي ترفع القمة تاريخه لكل دليل» (يا ظلال: 183)

أما آل البيت في شعره، فقد أُفرِدَتْ لهم دراسات خاصة تناولت هذه المسألة (راجع: الاتجاه الروحي في شعر السيد محمد حسين فضل الله، وآل البيت في شعر سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، الصادرين عن دار الملاك، لعلي رفعت مهدي).

ويؤكد السيد إنسانية القرآن فيقول: «نزل القرآن من أجل الإنسان، من أجل أن يثري إنسانيته»، ليكون الإنسان في ارتقاء دائم. يقول شعراً:

ويظل الإنسان في روعة القرآن يسمو ويلتقي بالسماء (يا ظلال: 193).

إنه وسيلة السمو والترفع، ولا وسيلة غيره تقرِّبنا من حدود السماء: ويظل القرآن يسمو مع الإنسان. . إن الحياة للإنسان/ إن سر الحياة طوع يديه في نداء الأكوان للأكوان (م. ن: 193). والعلاقة واضحة في هذا القول بين القرآن والحياة والإنسان، وهي في سمو دائم وتطور مستمر، والقرآن في جوهره ينبض بالحياة، متطور لا يتجمد في حدود زمنية وشروط حياتية معينة. بكلمة أخيرة، يرى السيد أن «ليس في القرآن وحدة موضوع، ولكن في القرآن وحدة إنسان، فهو يخاطب إنسانية الإنسان في كل زمان ومكان، وهذا ما يجعله مباركاً في آياته ومفاهيمه وشرائعه وحركته في واقع الحياة والإنسان».

الإنسان هو هدف القرآن، ومن هذه الرؤية تحديداً يتبلور البعد الإنساني في شعره:

ـ وحيه (الله): أن نحبّ. . . أن نبذل الحب رسولاً حياً إلى كل شعب، ليعيش الإنسان رحلة تاريخ جديد يحيا بأروع خصب.

الحب الرسول إلى كل شعب، لا يطلقه السيد عبثاً، هو يؤمن برسالةٍ مكلَّف بأدائها، هذه الرسالة أرادها الله، حملها النبي(ص)، ترجمها القرآن، إنها رسالة الإسلام (إيمان حنينة، الإنسانية والتجديد في شعر السيّد محمد حسين فضل الله: 20).

ويبلغ البعد الإنساني ذروته عند السيد لدى تعبيره عن معاناته نتيجة واقع أمته المرير، مسلمون يحملون الفهم السلبي للإسلام «يجلسون في استرخاء، ينظرون إلى الواقع بطريقة لا توحي بوجود مشكلة»، «يظلون يستريحون، يحيون كسالى. . . يصلّون ويحيون دعاء الخشوع في الأسحار، وينامون بعد ليل طويل رنَّحته تلاوة الأذكار، نومة الحالمين بالجنة الخضراء. . .» (يا ظلال: 61، 62).

لقد ترسخت في أذهانهم فكرة، وهي: «أنك حين تريد أن تعبد الله، عليك أن تنعزل عن الحياة، وتبتعد عن السياسة، وحين تريد

التقرب من الآخرة، عليك أن تطلّق الدنيا» (السيّد محمد حسين فضل الله، من أجل الإسلام: ص: 290).

وربما كانت مطوّلته من («من وحي النكبة»: يا ظلال: 77 ـ 85) غنية بالدلالة على تصوير هذا الواقع المؤلم، إضافة إلى تبيان مساوئ الحكام الذين «يختفي الأجنبي فيهم، فهم خلف المآسي التي أضاعت خطانا»، وذنوبنا أكثر من أن تحصى: اتكلنا على الله ولم نعرف الطريق إليه، تمزّقنا الأهواء، نتبادل التهم والشتائم، كلنا يسعى إلى السلطة العمياء، أفقنا على الثروة في كف ماجن وخليع، نحني هامتنا للعبيد والأصنام، نقدس أصناماً ونحني لها مصير البلاد... نحيا مع الماضي ونراه مقدساً معصوماً، نقدس فيه الجهل والانحراف... يخلص السيد، بعد هذا كله، إلى تبيان رأيه صريحاً واضحاً:

ذنبنا: أننا ابتعدنا عن الله وعشنا ـ مع الطريق ـ حيارى

وفقدنا إيماننا ومشينا نقطع الدرب خلسةً وفرارا (م. ن: 84)

وعلى الرغم من مرارة هذا الواقع ومأساويته وسوداويته، لا يزال السيد يؤمن ببارقة أمل وثقة بتجاوز المحن:

... لن يشلَّ الأسى خطانا فقد نحيا لنمحو آلامنا بدمانا

حلم النصر لن يموت، ومهما طال فالله خالد في رؤانا

قد يطول انتظارنا لشروق الشمس في القدس، في رحاب الجليل

قد يموت الجيل الذي عاش في النكبة قبل انتصارنا المأمول

غير أنّا سنأكل الصخر، نحسو العلقم المر في مدانا الطويل

وبإيماننا قوانا، وفي أرواحنا البيض روعة التهليل (م. ن: 84 ـ 85).

ويعزف السيد هذا اللحن القائم على ثنائية فساد الحكام والثقة بالنصر القادم على جميع المصائب والمحن التي تعانيها الأمة في أكثر من مناسبة (راجع: على ضفاف الخليج، يا ظلال: 105، 114)، حيث تستغرق الأمة في التاريخ المجيد وتتغافل عن الواقع الأليم: إنها قصة الضياع، قصة

الجهالة، غفوة الطموح، عودة الأصنام في موكب القداسة، شيوخ الزيف المسبحون لدى الطاغوت، بقايا قريش واللات والعزى الذين يبيعون المروءات، ويحكمون الأوطان بالأصفر الرنان، ويعيشون للخداع والزيف... السلاطين لعنة الحياة، سر الغباء العجيب...

ثم يسأل السيد: أين هي الأمة التي دربها الطموح الذي يعبق بالله وحبه، أمة الرسالة التي دربها الصدق في مدى الحق، وأين هي الطاقات التي تتحدى الجهل والظلم والظلام، أين طاقاتنا الكبار...؟

يصور السيد هذا الواقع المؤلم، ولكنه يبدو واثقاً مع ذلك من المستقبل المشرق:

لن تخيف الإيمان، جلجلة الموت، إذا عربدت رياح الشتاء

لن تعيق الأخطار، خطو الرسالات، وشوط الحقيقة البيضاء

إنما النصر للعقيدة مهما امتد في الدرب موكب الشهداء

إنه وعدنا المقدّس، وعد الله بالنصر في غد الأمناء (يا ظلال: 24).

ويقف مفتوناً ومأخوذاً أمام الدفق الإنساني المتفجر من شخصية الإمام علي(ع) الذي رفض النزول في القصر الأبيض في الكوفة وأكل الفالوذج:

رافقت أهل البؤس في بأسائهم ... فمضيت تشمخ باسمك البأساء

لم ترض أن رفعتك كفُّ محمد ... علماً تسير بهديه العلياء

حتى انطلقت فلم يطب لك مورد ... هيهات تروى والقلوب ظماء

أو يغتمض جفن وتسكن أنّة ... ما دام يلتحف الدجى الفقراء

فرضيت أن تحيا ويخشن ملبس ... وأبيت ـ روحاً ـ أن يطيب غِذاء

ما دام ـ في أرض اليمامة ـ جائع ... أو معدم حفَّت به الأرزاء

أطلقته مثلاً ليبقى منهجاً ... للعدل يتبع هديه الأمناء

(قصائد: 82).

وخلاصة القول في هذا المجال، إنَّ السيد في مجمل شعره، وبخاصة شعره الموقوف على كل ما يتعلق بالرسالة الإسلامية، بما في ذلك إيمانه بالله والقرآن والرسول(ص) وآل البيت(ع)، يبدو إنساني النزعة. نتلمس البعد الإنساني في الغيرة على الأمة، على الإنسان فيها، ولهذا السبب بالذات، نراه شديد الحرص على الابتعاد عن كل ما يثير الخلاف بين المسلمين، ويكتفي من التاريخ بما يأخذ بأيدينا نحو الصلاح والصفاء.

كما يبدو إيمانه بالرسالة إيماناً عملياً، وهو دعوة إلى العمل في سبيل الخير وفي سبيل خدمة الإنسان، وهو في إيمانه وفي شعره، لا يغادر الدائرة الإسلامية على الإطلاق، يستمد فكره وشعره من روح القرآن ومن أساليبه ومفاهيمه، ويتحرك معه في قضايا الإنسان والحرية والحق والعدالة.

2 ـ القيم الإنسانية في شعر السيد

احتلت القيم الإنسانية حيّزاً مهماً في فكر السيد وسلوكه الرسالي ـ وقد أتيحت لي شخصياً فرصة كتابة بحث عن «القيم ومكارم الأخلاق» من ضمن نتاجه الفكري ومهمته الرسالية ـ فلا عجب أن تحتل القيم حيزاً مهماً في نتاجه الشعري. والواقع أننا نرى، وبوضوح في شعر السيد، قيماً يؤكدها ويدعو إلى العمل في سبيلها من أجل الإنسان، ومن أجل راحته وتوازنه وكرامته، وهذه القيم عديدة ومتنوعة، وسأكتفي هنا بالتوقف عند أكثرها أهمية.

أ ـ الحرية

يلاحظ القارئ لشعر السيد مدى الأهمية التي يعطيها للحرية، العنصر الأساسي للحياة:

أيُّ معنى أني أعيش لأحني هامتي للعبيد والأصنامِ

أيُّ معنى أني أسخّر طاقاتي، لفردٍ يعيش من آلامي

كيف أحيا، أين الحياة التي أحلم، إن عشت، في الدجى أحلامي

أنا حر، حريتي هبة الله، وعز الإيمان في إسلامي (يا ظلال: 81).

ومن مبدإٍ إسلاميّ، يرى أن: «الإسلام يمثل في عمق تكوينه الفكري والتشريعي، الدين الذي يحمل قضية الحرية كقاعدة لحرية الإنسان في الحياة» (من وحي القرآن، مجلد 14: 44).

الحرية، إذاً، قيمة إنسانية عظيمة، وحق إنساني يقرره الله عز وجل، وليس الإنسان، وهي ليست هبة الإنسان للإنسان.

ويسير الإسلام... في نهجه الحرّ إلى شاطئ الحياة الأمين

ويؤكد السيد الحرية الذاتية، فهي حق مقدس لكل إنسان عاقل، ولكن للحرية آداب يجب أن تراعى، ولها منطق ورسالة يجب أن تحترم، «فثورة الغريزة سجن» لا فكاك منه إلا بانتظار الفجر الذي «يضمُّ الأحرار من غير مَنّ»، هذا الفجر ـ الحرية، الغد المشرق المتمثل بالإسلام، وبالحرية النابعة منه، ينتظره السيد ويغني له في مناسبات عدة، فيقول حيناً:

كما الفجر يحمل زهو النسور (قصائد: 142).

ويقول حيناً آخر:

وفي الفجر يشرق روح جديد

وفي الشمس سوف يذوب الجليد

ويهوي الظلام

وتنهار كل جبال الظلام (م. ن: 151).

الفجر ـ الإسلام غايته أن يحرر الإنسان ليعيش في الصحو، ليسلك درب الشمس، ليمتد في يقظة الينبوع... والثورة في سبيل الحرية حاضرة في شعر السيد، شأن الكثيرين من شعراء الحداثة الذين ضمّنوا أشعارهم قضايا أمتهم (السياب، عبد الصبور، حاوي، البياتي، أدونيس...) وإن من منطلقات مختلفة. وفي تبرير لأحقية الثورة من أجل

الحرية السياسية، حشد السيد في قصائده مجموعةً من المتناقضات تحفل بها المجتمعات العربية: «إنه الإملاق والجوع وآلام العذاب، لشعوب كحمامات السلام» (م. ن: 189).

هذا الجوع وهذه الآلام يسببها الظالمون (. . . عبيد المال، الشاربون عصارة الأجيال من كأس الوجود بين الليالي الحمر ومراتع الإثم المدنس، نتن الضمير يفحُّ من أعماقهم. . . (م. ن: 233).

ولا سبيل إلى الخلاص من جبروت الظالمين إلا بالثورة: «أي ثورة/ إنه الشعب أتى يحصد آلاف السنابل/ وبكفيه المناجل/إنه الشعب الذي كان يعيش الأغنية/ عالماً حياً ودنيا موحية، وصدى يلهب روح التضحية، شعبنا هذا الذي عانى/ وقاسى/ وتألم/ في سبيل الأغنية، في سبيل الكلمة، إنه عاش لتحيا الكلمة، حرةً يبدع فيها حلمه» (قصائد: 205).

الأغنية ـ الكلمة، الحرية التي تستحق الثورة في سبيل الوصول إليها وتنميتها، حلم الشعراء، هي عند السيد سبيل الإصلاح؛ إنه يراهن على الثورة في سبيل الحرية، ويحضِّر لها بالفكر المتقد والكلمة الملتهبة: «كالليل. . . كالإعصار. . . كالقدر المدمر. . . كاللهيب/ كالمارد الجبار. . . كالبركان. . . كالدهر الغضوب. . . سنثور، ولتمت الحياة على صدى غدنا الرهيب/ سنثور. . .» (م. ن: 215).

وذلك أن «الحر من يهب الحياة سناً من أصغريه وهو يلتهب. . .».

ولعل إيمان السيد هو الذي دفعه لأن يكون متفائلاً بالتغلب على العقبات، فلا نجد في شعره سوى الثقة بالنصر والتغيير، خلافاً لما آل إليه الأمر مع السياب (جيكور والمدينة، غريب على الخليج)، حيث رفع رايات الإسلام، وخلافاً لخليل حاوي الذي نعى الأمة التي خاطبها بقوله: «كنتم صغاراً تافهين مدى الديار، صرتم صغاراً تافهين بلا ديار»، وهو في هذه الناحية، يلتقي مع درويش الذي صرَّح غير مرة بأنه إذا قضى على صليب عبادته، فسيعود قديساً بزي مقاتل، وأن «هذه الأرض تمتص جلد الشهداء، تعد الصيف بقمح وكوكب».

إنه الوعد، القمح والنور يصبح عند السيد وعداً للحن جديد يعزف للأجيال، لحريتها:

وطني تلفَّتْ... هل تحسّ هنا	ـ عبر الغد الآتي ـ طيوف سنا
أتحسُّ أنك لم تعد حلماً	يغري بأجفان الهوى الوسنا...
وطني تلفَّتْ هل تحس هنا	أن الدجى القاسي يحيط بنا
هذا الشباب وفي سواعد	هدفٌ يهزُّ الروح والبدنا
وبروحه عزم لو اصطدمت	نجواه بالدنيا لما وهنا...
وهناك يا وطني ستسمع من	حرية الأجيال لحن غنا
ونعود نمرح في ثراك كما	كنا نغازل باسمك الزمنا

(قصائد: 229 ـ 231).

وخلاصة القول، إن الحرية كما يراها السيد من خلال منظار الإسلام هي بمثابة الهواء للإنسان، لا يحق لأحد منعه أو حجزه، وإلا فإن الثورة حق مشروع من أجل الحرية، حرية الإنسان والأوطان، «لأن الإسلام يطرح نفسه ليحرر كل المستضعفين» (من أجل الإسلام: ص 407) وليس المسلمين فقط.

ب ـ العدل

يقول السيد: «الهدف الرسالي هو إقامة العدل، ولم يترك الله المسألة مجرد حال أخلاقية أو شعورية، بل عمل على التخطيط التشريعي لتحويلها إلى مفردات شرعية تحكم الواقع الإنساني على مستوى الفرد أو الجماعة» (من وحي القرآن، مجلد 14: 43) يؤكد السيد في شعره ارتباط النبوة بالعدل:

أيها المؤمنون كونوا مع العدل فهذي شريعة الأنبياء

ينطلق السيد في فهمه للعدل من الآية الكريمة **﴿إن الله يأمر بالعدل﴾**(*)

(*) القرآن الكريم، سورة النحل، الآية 90.

ليؤكد أن الإسلام يأمر بالعدل في كل الحالات، حتى في حال العداوة.

«وهي في الحرب روعة العدل في الإنسان، تستنزف المشاعر طهراً» (يا ظلال: 175).

بهذه الروح يتحرك العدل في شعره، حيث لا مكان للعداوة أو للصداقة، بل إنسانية يحركها الإسلام دون تفريق بين أتباعه وغير التابعين له. وهذا العدل يشمل مختلف القضايا المتعلقة بالإنسان، ولعل أهم ما يبرز في شعره هي مسألة العدالة الاقتصادية:

الدين لو وعت الحياة معاشرٌ ... فكرٌ تحرَّر باسمه الآراء...

وعدالة تأبى طبيعة وحيها ... إلا بأن يتصاغر الاثراء...

تختطُّ للثروات حداً إن طغت ... فيها الميول وجنَّت الأهواء

وتشقُّ درباً لاحباً لا ثروة ... يشقى بها شعب ولا بأساء

(قصائد: 85).

يدعو السيد إلى عدالة تمنع الثروة أن تكون تبعاً للأهواء والمطامع البشرية، غاية ما يريده إلغاء الفوارق الاجتماعية الفاحشة. يقول واصفاً نهج الرسول(ص):

وتضم الحياة في وحدة الحب لتطوي نوازع البغضاء...

حيث لا مترف يعيش على ... القمة في مشرق الضحى اللألاء

وضعيف يعيش في السفح ... عبداً لميول الطغاة والأغنياء...

(م. ن: 70)

بل ويتحدث السيد عن اشتراكية إسلامية تحفظ حق الفرد وتؤمن الرخاء للجماعة، إذ إن للفقراء نصيباً في مال الأغنياء:

في اشتراكية تقرر حق الـ ... ـرد في نزعة الغنى والثراء

وترى... أن في الثراء نصيباً ... من صفايا الأرباح للفقراء

وحقوقاً لو أنصف الناس لاهتز ت بآفاقنا طيوف الرخاء

ولعشنا معاً على الشاطئ الحر نشاوى في موكب السعداء

(م. ن: 71).

العدل باختصار قيمة وغاية، يبرزها السيد في شعره شارحاً ومفصلاً في نتائجها وآثارها الإيجابية على الإنسان والمجتمع، يدعو إليها انطلاقاً من مفاهيم إسلامية تدعو إلى التكافل الاجتماعي واهتمام الإنسان بأخيه الإنسان.

ج ـ الحق

يحتضن السيد في شعره قيمة الحق، ويرى «أن سر الإسلام دنيا يهز الحق تاريخها ويبني خلوده». كما يؤكد أن «الإسلام برنامج للفكر والحياة اللذين يريد الله لهما أن ينطلقا من الحق ويتحركا في خطه» (من وحي القرآن، مجلد 20: 176)، ليكون الحق هو المهيمن على حركة الحياة، وتكون قيادته هي الحاكمة لها في كل خطوط السير، لذا يلح على فكرته ويختصر «الحق المطلق» في الإسلام:

ها هنا... حيث لا الظما يلهب الروح، فبالله يرتوي الظمآن

ها هنا الحق، والتقى وانطلاق الفكر، والخير والهدى والحنان (يا ظلال: 27).

إنه الحق في كل المجالات، فالإسلام نزل ليقرره فكرياً وعملياً، فالحق مادته، والحق غايته، ومن الحق قوامه وبه اهتمامه، وهو الثابت في الوجود، والحرية هي السبيل نحو سلوك طريق الحق:

إنما العمر أن تعيش على درب الرسالات في الطليعة حرا

أن يموت الظلام في كل قلب يطلع الحق من حناياه بدرا.

«هذا الحق المطلق يؤكده من دون خوف أو وجل لأنه مرتبط «بالحق» الله، (حنينة: 47)، والله مصدر الحق في كل مفرداته، لأنه مصدر الخلق كله، والوجود كله (من وحي القرآن، مجلد 60:6). فكل شيء مربوب إليه، وكل شيء مكشوف عنده، فالله لا يأمر إلا «بالحركة

المرتكزة على أساس الحق في ما تمثله الكلمة من الارتباط بالهدف الكبير (م. ن، مجلد 10: 333).

ويلتفت السيد إلى عدو الحق، وهو الباطل، بما يمثله من غلو وفساد في الأرض، من هنا «كانت اليهودية الرعناء التي تتحدى وحي النبوة بالباطل، بالبغي في جنون الفساد» (م. ن: 156). لذلك، لا بدَّ من اعتماد القوة لإحقاق الحق. والقوة في رأيه هي منطق الحياة المتحرك، هي وسيلة كبرى من وسائل صنع الحياة، وهو يرى أن التاريخ هو تاريخ الأقوياء، «أما الضعفاء المستضعفون، فلم يستطيعوا أن يربحوا الموقف لمبادئهم وأفكارهم إلا بعد الأخذ بأسباب القوة» (الإسلام ومنطق القوة: ص 16). لذلك يحمل شعره صيغةً إنشائيةً طلبيةً:

واحشدوا الحق في النشء فما ربح الغاية إلا الأقوياء

ويهاجم فكرة الضعف السائدة في أوساط الفكر الديني:

ونبقى نلف ونبقى ندور ونحن نفتش عن قافية

ألا قتل الضعف فينا فقد أضاع الرعية والراعية

ويرى أن «الغرب»، ممثلاً بمستشرقيه، زرع الضعف في نفوسنا، حتى صدقنا أننا ضعفاء، والسيد يدعونا إلى التخلص من هذه الفكرة، وتعزيز القوة في ذواتنا، وتوظيف هذه القوة في سبيل إحقاق الحق:

ومضى الدارسون للشرق في استشراق تاريخنا وخطو سرانا

فأثاروا الغبار في شرعة الله... وفي قدس فكرنا وهدانا..

وضَعُفْنا... (يا ظلال: 207).

لقد عبَّر السيد عن القوة بالجهاد في شعره، لكن القوة التي يؤمن بها السيد هي «حال إنسانية يفرضها الانفتاح على الإنسان من مواقع الحق لإغناء قيم الحرية والعدالة وتحريكها في آفاق الانفتاح على الله، لتكون عنصراً إيجابياً في معنى تعزيز الإنسانية» (من وحي القرآن، 21: 128) وفي ذلك يقول عن الجهاد:

أيّ سلم نريد؟ لن ندع الحق ذليلاً في داجيات السجون

هو سلم الحياة تحمل في كفّ المراسلات خضرة الزيتون

وتمدُّ اليد القوية بالقوة تجتاح كل حقد دفين

في جهادٍ: كل انطلاقته الحمراء. . أن تختفي رياح الجنون

وتسير الحياة في دربها الرحب إلى شاطئ السلام الأمين (م. س: 173).

لذلك، كان من الطبيعي أن تحتل قضية فلسطين، بما هي قضية حق تواجه الباطل الصهيوني، منزلةً بالغة الأهمية في فكر السيد وشعره وسلوكه على حد سواء، فقد «عاد اليهود في خطوة الشيطان، في هجمة القوى السوداء، يحملون الحق الدفين على العالم في كل لعبة للفناء. . . ومضت خيبر. . وعاشت فلسطين بحوراً من ظلمة ودماء. . .» (يا ظلال: 162).

يقرر السيد في شعره واقعاً تسلطياً يمارسه اليهود، يجعل العالم بأسره يؤيد مزاعمهم، ثم يبين التخاذل العربي أمام قضية فلسطين منذ بداية الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وفي ظل أجواء الهزيمة والخيبة والتسلط، يبقى الجهاد سبيلاً لاسترجاع الحق. إن الجهاد الذي يؤكِّده السيد غايته الأولى والأخيرة إحقاق الحق، كونه حركةً لدفع الظلم، والضعف ليس قدراً إلهياً، بل «هو حال طارئة يمكن أن تتحول عنصراً للقوة». «والباطل لا يحمل عناصر البقاء الحقيقية» (من وحي القرآن، 17: 264، 265) مهما استطال وبقي، لذا فإنه يراهن دوماً على المستقبل مهما كانت الصعوبات، ويقرر طول المسيرة في شعره: «قد يطول انتظارنا لشروق الشمس في رحاب الجليل ـ قد يموت الجيل الذي عاش في النكبة، قبل انتصارنا المأمول. . .» (يا ظلال: 85).

وهكذا تبدو لنا حكاية الحق في نتاج السيد، قيمةً ساميةً مرتبطة بالله، وهي الدين حيناً، وهي الحقوق الدنيوية أحياناً، والتي يمكن أن تثبت وتصان أو تضيع وتمتهن. الحق والعدل والحرية قيم يراها السيد القاعدة الراسخة التي نشيد عليها السلام، السلام الذاتي الذي يفضي إلى السلام مع الآخرين، إلى سلام الإنسانية! السلام:

يا ظلال الإسلام، هلّي على الإنسان حباً ورحمة وسلاما

فجّري في كيانه رحمة الله، وفيضي ـ على ثراه ـ غماما...

وابدئي رحلة المحبة إنا قد مللنا البغضاء والآثاما...

علّميه العفاف والطهر بالنجوى، ورفق الأحباب بالأحباب (م. ن: 122).

الله هو السلام، ومن رحاب الإسلام، يستمد السيد سلام الروح للإنسان، فالله هو السلام، وبالصلة معه يتحول الإنسان إلى إنسان الخير والمحبة والسلام. إذ إن معنى الحياة في الإسلام «أن تعيش كالورد يسقي أكؤس العطر، وكالينابيع تمنح الري في الأرض، كشعاع الشمس يزرع اليقظة في الكون، أن تكون يداً سخيةً لا تسأل الناس أجراً، يورق الحب في نداها فينهل حناناً على اليتيم، وأن تهز الأحلام في كل جفن لوّنته الدموع بالحزن، وأن تثير الأفراح في كل قلب قلّبته الآلام» (م. ن: 125).

وهكذا، فإن السلام هو ما يسكبه الدين في الحياة كلها، يجده السيد في منهاج الإسلام ونظامه وشريعته والمجتمع الذي يقوم على عقيدته:

إننا مسلمون.. كل تحايانا سلام ودعوة للّقاء

لحياة تهفو، لقلب يرف الحب فيه، في أغنيات الإخاء...

إننا مسلمون، ولتشهد الدنيا بأنا في موكب الأنبياء...

إننا مسلمون نؤمن بالإنسان.. نحياه فكرة وشعورا...

نحمل الحب، نزرع الأرض بالألطاف خيراً ورحمةً وسرورا

ويعيش السلام أحلامه الخضر بأعماقنا حياةً ونوراً (يا ظلال: 66).

فالسيد يرى السلام في الوفاق الاجتماعي البعيد عن كل صراع وخلاف وقتال، وخلافاً لما ذهب إليه كثيرون، وبخاصة في أوساط المستشرقين، لاحظ السيد ـ بحق ـ أن الإسلام انتشر سلماً لا بحدّ السيف (راجع **الإسلام ومنطق القوة**). لكن لا بد لنا هنا من الإشارة إلى أن «السلام الإسلامي»

هو «سلام الأقوياء»: «فلا وهن ودعوة إلى السلم انطلاقاً من ضعف الإرادة واهتزاز الموقف، والخضوع لروحية الهزيمة». ويحرص في شعره على أن يبيِّن أن السلام خطوات عملية تستبطن قوةً وتفجراً:

نحن من هذه الصحارى التي عاشت لغزو القوي للضعفاء

لنظام لا يستقيم به الأمن ولا يطمئن للنعماء

قد صنعنا السلام في كل أفق وبذلناه باليد البيضاء

وخطونا حتى تفجَّر بالإيمان كونٌ يضجُّ بالبغضاء (يا ظلال: 50).

وخلاصة القول، إنَّ هاجس السيد الأساس هو احترام الإنسان للإنسان وعدم افتئات فئة على فئة، انطلاقاً من حرص الإسلام على إقامة الحق ونشر العدل وضمان حرية الإنسان وأمنه وسلامته.

السلام الداخلي مع الذات وبين الناس هو غاية الإسلام، يعمل في سبيله وفي سبيل تثبيته، لكنه يرفض سلام الإذعان للمستبدين، ويعمل في سبيل السلام الحق والعدالة والحرية، ويؤسس بذلك لمحبة تعمُّ قلوب الجميع.

ثالثاً: الاتجاه الإصلاحي في شعر السيد

لم يكن السيّد داعية إصلاح على مستوى فكره الديني وحسب، بل كان يعيش هاجس الإصلاح في شتى ميادين الحياة، وشعره حافل بنقد ما يراه مسيئاً إلى ما فيه خير المجتمع، لذا، يتصدّى لمظاهر التخلف والقهر الاجتماعي، محارباً الظلم والآفات الاجتماعية المتفشية، يعبر عن هواجسه هذه في قصيدة ـ رسالة بعث بها إلى صديقه المؤرخ الكبير، السيد حسن الأمين، يقول فيها:

كيف نلهو؟ وعلى آفاقنا أثر الطغيان والإرهاق بانا

والدّنى حول خطانا خفقة من شقانا وفحيح من أسانا

هذه الأوطان من يكفلها إن تخاذلنا وغشّتنا منانا

فإلى الواقع يا شاعرَهُ وجّه الحبَّ ونضِّره مكانا

فصدى الواقع يدوي باللظى إن سقيناه مداداً من دمانا

(قصائد: 240)

ويصب جام غضبه على المترفين، متسائلاً من أين لهم ما يملكون:

«أيها المترفون، من أين هذا القصر، من أين هذه الأبراج؟

قد حكمتم هذي الشعوب فما كان لديكم بحكمها منهاج

فانطلقتم في ثروة الشعب تلهون بما شاء الهوى والمزاج...

عشتم البغي والفساد، وماذا؟ هل رأيتم كيف استثير العجاج؟» (م. ن: 372)

ويخصُّ المرأة ببعض شعره الإصلاحي، فهو يدعو إلى النهوض بها من واقعها المتردي بسبب التقاليد والأفكار الجاحدة من جهة، والمستوردة من جهة أخرى، والنهوض بواقع المرأة عند السيد يعني النهوض بالأسرة، وبالتالي النهوض بالمجتمع.

يدعو «فتاة الإسلام» إلى أن تقوم بالدور الذي قرَّره لها الإسلام، وأن تتلمس هذا الدور في خطى المرأة في صدر الإسلام، في خطى السيدة الزهراء(ع):

يا فتاة الإسلام.. هذي هي الزهراء.. هل تبصرين قدس السماء...

يصوِّر واقع المرأة وفي بقايا عهودنا السوداء، حيث لا حديث سوى عن اللذات ولهو الغواية الحمراء...»، وحيث المرأة:

لست فيه إنسانةً بل كياناً أنثوياً يعيش للإغراء (يا ظلال: 231، 232).

كذلك نجده يتأمل أوضاع المرأة في مجتمعنا الحديث، فيرى أن أحد أسباب ضياع العديد من النساء اليوم هو لهاثهنّ وراء الفكر الغربي، وانخداعهن بمقولات الحضارة الغربية التي تستهدف المرأة بالذات لتحوّلها إلى مجرد وسيلة رخيصة للإعلان، وجسد يعبر عليه إلى أهواء ومطامع مادية بدعوى تحقيق حرية المرأة ومساواتها بالرجل:

يا فتاة الإسلام من أنت، هل تلهو الثقافات بالخطى المسحوره

إنها قصة المساواة تحكي للسرايا المطالب المشهوره

أنت مظلومة. . . فهل لدموع العصر غسل الكرامة المهدوره (يا ظلال الإسلام: 231)

ويؤكد السيد أن المرأة إنسان كما الرّجل إنسان، لها جهد الحياة وحرية الإرادة:

وعلى موعد الأمومة يحبو الفجر طفلاً على حنان وطهر

وهي مخلوقة تفيض رحمةً ولطفاً في عالم مقهور. . . (م. ن: 231)

إنَّ الحضور اللافت للمرأة في شعره الإصلاحي لم يأتِ من فراغ، فموضوع المرأة يأخذ حيزاً من إنتاجه المعرفي والفكري والفقهي، لأنه يعتبر الدفاع عن المرأة وتكريم الإسلام لها، مسؤوليةً لا بد من أن ينهض بها للإجابة عن الكثير من الشبهات، وعلامات الاستفهام التي تثار حول موقف الإسلام من المرأة، مستندة إلى واقع المرأة في مجتمعاتنا اليوم البعيد عما أراده الإسلام لها، إما إفراطاً في القهر، وإما تفريطاً في التفلت (أبو صالح: 115).

والواقع أن السيد عبّر غير مرة عن أنه من الناس الذين عملوا «على إبراز الفكر الإسلامي في تأكيد إنسانية المرأة ومعالجة مشاكلها، ما جعلني أشعر بأنها جزء من رسالتي الأساسية». وأكّد في مناسبة أخرى: «. . . وقد حاولت في مسيرتي الثقافية والإسلامية أن أتوافر على دراسة المفهوم الإسلامي للمرأة من أكثر من جانب، ورأيت أن إنسانية المرأة في الإسلام لا تبتعد في المعنى وفي الدرجة عن إنسانية الرجل، ليبقى له ولها توزيع الأدوار على أساس التنوع في الطاقة والخصوصية التي تتكامل مع الطاقة والخصوصية الأخرى، لأن الحياة التي أبدعها الله تتحرك في صعيد التوازن والتكامل في قانون الزوجية الكوني». (دنيا المرأة: ص 10).

وخص السيد الشباب بمكانة في شعره، فهم القوة التي لا غنى عنها للدفاع عن الحاضر وبناء المستقبل. يقول في قصيدته الشهيرة في رثاء السيد محسن الأمين:

يـا مـنـقـذاً همـم الـشـبـا	ب مـن الجـهـالـة والـرقـود
هـذا الـشـبـاب وهـل يـرا	د سـواه لـلأمـر الـشـديـد
ويحـطـم الـقـيـد الـثـقـيـ	ـل ونـيـر محـكـمـة الـقـيـود

(قصائد: 299).

ثم ينتقل بعد ذلك إلى تصوير ضياع الشباب في البطالة والغربة والانحراف ووجوب الاهتمام به وإعادته إلى جادة الحق والصواب:

«ضلَّ الطريق فضاع ما/ بين المسوَّد والمسود/ وتلاقفته يد البط/ الة من يد العمل المفيد/ يجري وراء اللقمة ال/ سوداء كالطفل الوليد/ ويحنُّ للعمل الشريـ/ ف وصفوة العيش الرغيد/ واللّقمة السوداء في/ أحبولة الجور المبيد، ضاق الفضاء به فملَّ ال/ عيش في ظل الركود/ فتفرقت حلقاته/ ما بين مغترب بعيد/ ومضرّج خابت مناه فردّها بدم الوريد/ وفتى تعرّى من حِجا/ ه وثورة العزم الأكيد/ طرق الشوارع باحثاً/ عن حان خمار وغيد/ هذا الشباب فهبه روحاً.. منك من روح الخلود/ فعسى يُرَدُّ إلى الرشا/ د ويستفيق من الهجود» (م. ن: 300).

يطلب السيد من الشاعر أن يكون «الجسر» الذي صوره خليل حاوي ليعبر عليه الشباب من مستنقع الشرق إلى الشرق الجديد، وإذا كان خليل حاوي سرعان ما اعتراه اليأس، بل وقاده إلى الانتحار، فإن إسلام السيد سفينة النجاة تجعله بمنأى عن اليأس، ومهما طال الزمن، فالفجر لا بد آتٍ.

ويحذِّر السيد أبناء الأمة من الانخداع بالأفكار والنظريات الدخيلة، ويبين مساوئ الحياة التي تبتعد عن الفكر الإسلامي وتلهث وراء الفكر الغربي الذي يتوخى هدم العقيدة:

مـاذا ربـحـنـا مـن حـضـارتـكـم	مـاذا ربـحـنـا، إنـنـا ضـعـنـا
لا ذاتـنـا عـاشـت لـنـا لـنـرى	مـن نـحـن فـي الـدنـيا ومـا كـنـا
كـلا ولا انـطـلـقـت بـواقـعـنـا	يـقـظـاتـنـا الـبـيـضـاء إذ ثـرنـا
عـــودوا إلى الإســـلام إنَّ بـــه	سـر الحـضـارة الـتـي تـعـمَّـقـنـا

(م. ن: 154، 155)

ويسهب السيد في تصوير محاولات «الغربيين» و«المستغربين». بأنَّ التخلي عن «هويتنا» والأخذ بما يقدمه الغرب هو الطريق إلى القمة:

ارم بالشرق في النفايات.. بعثر كل دين باللغو والضوضاء
واحتضن روعة الحضارة في الغر ب وعش وحيها بروح السناء
إنها تدفع الشعوب إلى الـ قمة في لمحة بغير عناء...

(م. ن: 177)

ولكنَّ الصورة سرعان ما تتكشف عن مآسٍ وكوارث لا سبيل لمواجهتها إلا بوحدة الأمة وعودة الروح إلى الإسلام:

سيزول الطغيان إن عاشت الوحـ ـدة حقاً في ملتقى الآراء...

(قصائد: 184)

والسيد الخميني ـ وأمثاله ـ يشكِّلون «سر عودة الروح في الإسلام، سر انطلاقة الشرفاء» (راجع مطولته: يا ربيع الإسلام في أجواء الثورة الإسلامية... منذ البداية حتى النصر. م. ن: 173 ـ 184).

ويستنكر السيد حيرة بعض شبابنا في التطلع شرقاً وغرباً، مذكِّراً أن أمتنا بعقيدتها وحضارتها هي معين الأفكار ونبع العطاء: «ويقولون: إنها المدنيات العظيمات، تزرع الأرض علماً/ ثم تبني لنا الحضارة... حسبنُا: أنَّ عندنا الطاقة الكبرى التي تصنع الحضارة حلما، فهي القوة: التي تنحني الدنيا لديها فكراً وحرباً وسلما» (يا ظلال: 111).

وحارب السيد الجهل والتخلف، وحث على التزود بالعلم النافع، وأراده ميسراً للجميع، مبيناً دوره في حياة الشعوب. يقول في قصيدته في ذكرى الإمام الصادق(ع): «والعلم أيقاظ الشعوب يشدها/ للنور يشرق في الحياة فتسعد/ والعلم إحساس النفوس بيقظة/ يطأ الطغاة جحيمها ويهدِّد» (م. س: 109، 110).

ودعا إلى إعداد جيل متعلم قادر على الفكاك من براثن الجهل والخرافات: «في يقظة جبارة أومضت/ كومضة السهم/ ... فنحن نهوى

العمر حريةً/ تسمو على الوهم/ تنظِّم الشّعب. . وأهدافه/ بالفكر. . والعلم. وتبعث الجيل: بروحية/ تأبى عن الإثم/ فالعلم والروح إذا وحّدا/ عشنا مع النجم» (قصائد: 211).

وكونه ينتمي إلى رجال الدين (الذين طالما تعرض لهم شعراء جبل عامل من أمثال موسى الزين شرارة، وعبد الحسين العبد الله وفؤاد جرداق. . .)، لم يمنعه من نقد تلك الفئة التي تخلَّت عن مسؤوليتها الحقيقية، وشغلت بالتنظير وبث روح التواكل والانهزامية، فتحوّلت إلى كارثة اجتماعية تعيق تطور المجتمع وتعيش بمعزل عن قضاياه، في الوقت الذي تزعم أنها تجسد عقيدته: «ويسألنا الناس: أين الطريق وأين الرسالة والداعية/ فنزورُّ عنهم: ولا يسمعون/ سوى أننا فئة راقية/ ترى أنها لم تزل للهدى/ وللخير ـ في عصرها ـ حامية/ فماذا تريدون منا وقد/ عرفنا الرواية والراوية» (م. ن: 263).

وواضح أنه يرفض انزواء الشخصية الدينية، أو أن تخاطب الناس من برج عاجي، لأن الدين هو لخدمة الإنسان، وعلى رجل الدين أن يكون خادماً للناس، محذِّراً من تسطيح الدين والعقل بسبب المطامع: «فالدين عاد كما يلوح بأفقنا/ شبحاً، فلا لحن ولا أصداء/ طوت المطامع روحه وتلوَّنت/ في أفقه الأشكال والأسماء. . . / والفكر بعثره التواء رعاته/ فتلقّفته ثقافة جوفاء/ ومشت به سطحية عاشت على/ آفاقها أيامنا السوداء/ والدين تحكمه خلافة مدّعٍ/ يقتاده الأشرار والدخلاء» (م. ن: 83).

ولا يرحم تلك القلّة التي لا تفهم من الدين سوى القشور والمظاهر: «إنا في الدرب، والمساجد ألوان من الفن والرياش البديع/ تزدهي بالضياء، من كل لون في إطار من الجمال الوديع/ نتبارى، في روعة الفن، فيها طمعاً في ابتداع فن رفيع/ غير أني لم ألمح الوحي في المسجد، ينهلُّ في جلال الخشوع» (يا ظلال: 31).

وهناك ظواهر اجتماعية أخرى سلبية أغضبت الشاعر فدانها، ودعا إلى نبذها، مثل الاستهانة بالعمل والخمول، فدعا إلى الطموح وطلب المعالي: «كن طموحاً، واعمل فقد خلق الرحمن هذي الحياة للإنسان/

واقتحم كل ذروة، واقطع البيد مجدّاً في قوة وأمان» (يا ظلال: 71).

كما انتقد السيد بعض مظاهر التخلف، كأوهام الاعتقاد ببعض مظاهر الشعوذة والاستسلام للخرافات وكل ما يعود بالمجتمع إلى الخلف، ويتجلّى هذا في رباعياته بعامة، وفي قصيدته «يا بقايا الضباب» و«نحن من هذه الصحارى» (45 ـ 49)، حيث نجد صورة الكهف الذي عششت حوله العناكب، والأساطير التي تفتح الفال لتحكي حكاية الأحلام، وخرافات التشاؤم من البوم والغربان. . . ويزعجه ما يراه من إلغاء للعقل أو تجميده متسائلاً:

أين نمضي إذا ما انتحر العقل وماتت آفاقه في مدانا (يا ظلال: 28).

وينتقد التمييز بين البشر، وتصنيفهم بحسب الجنس أو اللون، فيقول في معرض رفضه لواقع التمييز هذا: «وبدأنا نجري، تلوّننا الألوان. . . سود، على الصعيد ـ وبيض/ فلكلٌ حضارة، ولكلٌ غاية في ـ الهدى ودرب عريض/ وطوانا السرى. . وسرنا. . فهو عربي وأعجمي بغيض/ لم تلون روح العروبة دنياه، ولم يستقم لديه القريض» (م. ن: 65). بل يذهب السيد إلى ما هو أبعد من هذا، عندما يرى في عنصرية الرجل الأبيض الغربي سر مأساة الشعور: «سر مأساتنا، مع اللاعبين البيض، أنَّ السواد جرم كبير/ أن للون قيمة القمة الكبرى. . فمن نبعه تفيض العطور» (م. ن: 211)؛ فيما يرى السيد أن قيمة الإنسان الحقيقية هي في فكره وعطائه ونقاء سريرته لا بلونه: «أي معنى للون أن يبعث القيـ/ مة مجداً للسحنة البيضاء/ إن سر الإنسان في فكره الرحـ/ ـب، وفي سر جهده المعطاء/ يشرق الفجر في القلوب النقيا/ ت ويحيا في الأمة السوداء». وبلال خير دليل على ذلك! «فإذا بالجهاد باسم بلال/ يتحدى قريش بالإيحاء» (قصائد: 179، 180).

ويصور لنا السيد معاناة الفلاح، «كما تلك الفئة التي تتملق الحكام وتتزلف إليهم، الذين يبيعون المروءات ويعيشون، للخداع، وللزيف، نفاقاً، وخسةً، وغروراً» (يا ظلال: 109).

وخلاصة القول، يبدو لنا السيد في هذا النمط من شعره حريصاً على إقامة التكامل بين فكره الإصلاحي وشعره الإصلاحي، إن غاية ما أراده

هو أن ينتفض مجتمعه ليقدم إلى العالم أسلوباً آخر غير أسلوب الغرب في فهم الحضارة ومكانة الإنسان، أسلوباً يوضح معنى خلافة الإنسان لله.

«لقد بدا في شعره الاجتماعي ثورةً على التخلف السياسي والاجتماعي والفكري، وحرباً على أعداء المثل والقيم، ونضالاً في وجوه أعداء الحياة والتجدد، وشعره الإصلاحي الاجتماعي هو آخر مجالات فكره الإصلاحي الشامل الذي يسعى السيد إلى أن يعيد به تكوين الشخصية الملتزمة القادرة على تحقيق المثل الأعلى الأصيل لأبناء أمته» (أبو صالح: 123).

1 ـ الوجدانية في شعر السيد

ليس من السهولة تخصيص الوجدانية في نتاج السيد بناحية معينة، ذلك أن السيد شاعر وجداني في مجمل نتاجه الشعري، فقصائده الإسلامية تكشف عن تعلق شديد بالإسلام إلى حد الانصهار فيه، والشعر الوجداني الحقيقي هو اتحاد بين ذات الشاعر وموضوعه، غير أن منطق الدفاع عن الإسلام، وتبيان قيمه وعقائده، ودعوة المسلمين إلى التمسك بقيمه، طبع شعر السيد بطابع عقلي وفكري يحجب المنطلق العاطفي لنتاجه؛ فشعر السيد بعامة عاطفي المنطلق، فكري المضمون، إسلامي وإنساني الإطار. لذلك سأتوقف هنا، وبإيجاز أيضاً، عند ذلك النوع من شعره الذي تبدو فيه العاطفة هي الطاغية، وهي العنصر الغالب.

يسعى السيد كمفكر ورجل دين إلى التعبير عن عاطفته كرجل إزاء المرأة كأنثى بما يتناسب مع الإسلام من جهة، ومع نظرته إلى نفسه وإليها من جهة ثانية، لذلك جاء شعره في هذا المجال يعبّر عن حب عنيف محكوم بالقيم والعقل، ويعيش صراعاً بين حرارة العاطفة وبرودة العقل.

ويحرص السيد في غير مجال على عدم تأكيد وجود حال حب حقيقية، و«إن هذا الحب إحساس يفتقد الحركية في الواقع»، وسواء نفى أو أكد، فإننا أمام عاطفة فياضة نحو المرأة يبثها في أشعاره للحبيبة والصديقة. وهنا أرى أنه لا بدَّ من التذكير بأنّ الصدق الفني يختلف عن الصدق الأخلاقي، فليس من الضرورة أن يعيش الأديب أو المبدع حالاً

معينةً ليستطيع التعبير عنها، فإن أشواق الروح وأحلام النفس لا تقل حرارة وصدقاً عن واقع أحداث الماضي أو الحاضر.

يقول السيد بما يشبه التبرير لإقدامه على الغزل: «الحب في الإسلام ليس محرماً، ما دام إحساساً في الداخل، والله لا يحاسب الإنسان على عواطفه ومشاعره وأحاسيسه، إذا لم يترجمها سلوكاً في الخارج يتصادم مع أوامر الله ونواهيه. وعلى هذا الأساس، ينبغي لمن يعيش عاطفة الحب تجاه أي إنسان أن يقف عند الحدود، ويجاهد نفسه حتى لا يقع في معصية الله سبحانه وتعالى» (دنيا المرأة: 173). فلا عجب تالياً، أن نلاحظ أن السيد عندما يلتفت إلى جمال المرأة، ينأى بنفسه عن الاستغراق فيه. لقد اكتفى بإشارات سريعة امتزجت بعاطفة رقيقة نحو الحبيبة حين رآها «مستغرقةً في القراءة، وفي عينها ظلال حيرة، وأشباح شقاء»:

اتركي الحرف ميتاً بين كفيك... وغيبي في موكب الأضواء

وافتحي روحك الطليقة للأحلام... تنهل في حقول الضياء...

حدقي به: أتلمحين بعينيَّ.. ظلالاً في حيرة الكبرياء

أنت حبي... وددت لو أصنع الفجر.. بعينيك شعلةً من هناء

وأصبُّ النجوم.. في كأسك البيضاء.. خمراً.. عطرية الإيحاء»
(على شاطئ الوجدان: 40).

وتبدو الصورة أكثر «واقعية» ووجدانية في قصيدته «مناجاة حب»، حيث يخبرنا أنه إنما يصف الحبيبة بناءً لطلبها، حيث تبدو الحبيبة جريئةً تلعب على أوتار قلبه، إلا أنه يتهرب ـ قدر المستطاع ـ من إسقاط أوصاف حسية على مفاتنها: قالت وقد أورع فيها الهوى روائعاً.. تسحر رائيها/ صفها.. فقلت: الشعر يا منيتي يعجز عن وصف معانيها... / قالت فأين السحر أودعته فقلت: في ذوب مآقيها... فقلت: والحب بأوتاره مغف على الروح... يغنّيها/ عن بسمة الحب ورشف اللمى من ثغرك الباسم أرويها/ فقهقهت ثم ذوى جفنها، وأرسلت منه مواضيها ـ وابتسمت، ثم حنت رأسها وتمتمت هاك لآليها/ فعدت والقبلة في

مبسمي عذراء تنهل بما فيها. . .) (على شاطئ الوجدان: 122).

وتبدو نيوكلاسيكية السيد حتى في غزله، فهو لم يقع في ما وقع فيه شعراء الكلاسيكية العربية لجهة النظرة إلى المرأة على أنها قدود ونهود، وشفاه ورضاب، ولا في ما وقع فيه غالبية شعراء الحداثة الذين رأوا فيها كائناً غامضاً متقلباً يثير الخوف، بل كانت نظرته إليها أقرب إلى نظرة بعض المتصوفة، فالمرأة ضوء وشعاع للحياة، وحبُّها النور: «عيناي ظامئتان. . . للنور المرنَّح في الأصيل. . . /للحب يزرع لهفة الأشواق في القلب البتول/ في لهفة الأرواح نحو جداول الحلم الجميل» (م. ن: 36). حبيبة السيد قادمة عبر النور، تشع، تجري على أذرع الضوء: «وجئت ـ عبر الضوء ـ فانهالت الأنجم كالفجر على منكبي/ وعشت أحسو خمرتي من رؤى عينيك ـ يا للحلم المخصب/ وأرتوي فيظمأ الملتقى إلى انهلال النور في الملعب/ وأنت تجرين على أذرع الضوء ـ مع الأطياف ـ في موكبي/ فيستحم الوحي في خاطري ويستريح الحب في مركبي/ وأينع الحب. . وعاش الضحى في قصة. . حول هوانا الصبي» (م. ن: 35).

والحبيبة الضوء قادرة على بث نورها ليغدو الحب نبعاً للحياة: «غاية العمر حياة ينتشي في حناياها الضحى منك ومني (م. ن: 29).

حبي يا ليلاي ـ يا فرحة الأضواء ـ يا نبع الحياة الطهور (م. ن: 27).

ومع ذلك، فإن السيد يحرص دائماً على أن يذكِّر متذوق الجمال بخالق الجمال ليشرع بتسبيحه (راجع قصيدة حبي: م. ن: 27، 26)، حيث يخبرنا عن حبه الذي سقاه من دمه ومن حياته، هذا الحب الذي: «ويحضن الوجود. . في روحه عاطفة تسمو وفكر ينير». وهكذا، لا يزال السيد حاملاً حبه الذي يرتفع به محلقاً فوق سطح الأشياء شغفاً بالحقيقة والنور الإلهي الذي يبث الحياة في عروق الكون. . . (على شاطئ الوجدان: 26، 27).

ويبدو أن السيد لا يريد أن يحيد عن مسيرة الرّومانسيّين، ويستغرب اللوعة والألم في الحب، ويغني للجراح والآهات، بل إنه يتناول معنىً رومانطيقياً متداولاً، فهو لا يترفع عن أن يصور نفسه «فراشة» تدور حول المصباح تحترق بنوره:

أنا والحب كالفراشة والمصباح في لوعة الشقاء الدفينة

تتلوى على لظاه فتذوي في شظاياه روحها المسكينة

تلمس الموت عنده ثم تشتد فتحبوه قبلة مجنونة

هكذا تبتدي. . . ويغلبها اليأس فتهوي بروعة وسكينة

«تغنى السيد بالجمال من أجل الجمال الذي تزينه الأخلاق وترفعه القيم وتجليه الفضائل، وأحاط المرأة بهالة من الطهارة والقدسية والعفاف، لأنها مظهر الجمال الإلهي والكائن المؤهّل لأن تنكشف من وراء أشعاره صورة الخالق» (أبو صالح: 135).

وقد تأثر بهذه الناحية بأبي القاسم الشابي صوراً وأسلوباً:

أنت لم تعرف الجمال انطلاقاً يتسامى به جلال النبوة

إنه دعوة الحياة إلى النور وأغنية الصبا والفتوة (م. ن: 26).

ـ أنا عشت الجمال روحاً وفكراًوتخطيت ظلمة اليأس عبره

فزرعت النجوم حول أمانيه أعبُّ السنا وأرشف عطره (م. ن: 61 ـ 62).

فمقارنة بسيطة مع بعض قصائد الشابي في ديوانه **أغاني الحياة**، تبين مدى تأثر السيد بهذا الشاعر في هذا الميدان. إلا أن السيد لا ينسى أن يضفي على حبيبته مسحة «واقعية»، فلا تبقى «نورانية» خالصة، فهو إذ يغرق في هذا الحب المعذب، حب الفراشة/للنور، يحاول أن يزيحه عن قلبه في استغفار الحبيبة التي أنشدها الذكرى، فقابلته باللوم والعتاب، وحمّلته المسؤولية؛ لقد خان عهود الهوى، وجعل الحب لعبة يلهو بها. إلا أنه يستعطفها ويعرض ما صار إليه حاله، ويطلب الرجوع (راجع قصيدة «عتاب واستغفار»، على شاطئ الوجدان: 105 ـ 107)، حيث يستعطف الشاعر الحبيبة، ففي شفتيه نار، وفي مقلتيه دموع، وفي فمه ترنيمة الملتقى، يصرخ فيها القلب: هل ترجعين؟ وبين أضلاعه جوى ملتهب يرتعد الوجد به والأنين (م. ن: 105).

وتتجلى هذه «الواقعية» في الحب في ناحية أخرى من النواحي التي

تعرفها «قصص» الحب؛ فقد سمع يوماً «أنها تحب»، إلا أنه بقي على عهد حبه لها، يحتضن الذكريات في روحه، يقابل خيانتها بالوفاء، «حلمه يفيض حياة، يحمل الرعشة السكرى بقلبه، يحتضن الخلجة الخفية في روحه...»، وهو لا يبالي بما تقوم به، المهم أنه يحبها:

اسمعيني... لا تحسبي أن نجواي تلاشت بعد الذي كان منا/ أنا أهواك رعشة في دمائي تتغنى.. ولوعة تتجنى/ فاغضبي أو تلوَّني كيفما شئت.. فحسبي أنّي أحب وأفنى/ وأحبي ووزعي الحب أحلاماً على كل سامر يتدنى/ فأنا ها هنا أبارك ذكرى كنت لفظاً بها وحبي معنًى» (م. ن: 30 ـ 31).

أما عندما تذيب آلام الفراق روحه، وتزكو النار في أضلعه، فهو يلجأ إلى الله (لذلك يميل البعض إلى اعتبار غزل السيد أقرب إلى الغزل الصوفي الموقوف على الذات الإلهية ـ راجع أبو صالح):

فـــراق ومـــاذا وراء الـــفـــراق ... ســـوى آهـــة الخـــافـــق الموجـــع
وآلام روح تـــذيـــب الـــســـنـــون ... عـــليهـــا أمـــاني الـــهـــوى المـــرع
وقـــلـــب تهـــدهـــده الـــذكـــريـــات ... عـــلى مـــغـــرب الـــشـــمـــس والمطـــلـــع
تحـــوم عـــليه بـــنـــات الخـــيـــال ... كـــمـــا حـــام طـــير على بـــلـــقـــع...
ويـــرســـلـــهـــا الحـــب تـــســـبـــيـــحـــة ... تـــصـــعـــد لـــلـــخـــالـــق المبـــدع

(م. ن: 120)

هذا الحب المعذِّب يعفيه، يطهِّره، يرقى به أبراج السماء: «أنا حسب قلبي لفتة الذكرى وأطياف اللقاء/ وخيال شعر يرتقي بالحب أبراج السماء».

ولا عجب بالتالي أن تبرز صورة الحبيبة المتسامية محاطة بجلال ووقار كبيرين:

وتحدثتِ في جلال.. وحدقت.. وصاحت عيناي ما تتمنى؟

إنها تعشق الحياة فمن ذا روَّع الحلم في الجفون فأنَّا

إنَّ في صمتها غموضاً يكاد السر يبدو من خلفه مطمئنا

وتساءلتُ. . والتفتُّ، وكانت قصة تبدع الأساطير لحنا. . .

هذا التنوع بين ضمير المتكلم والمخاطب، جسَّد سمواً في النظرة إلى الحبيبة؛ فهي ليست تلك المرأة التي يستمتع بها أو معها، أو يلتقي بها لقاءً عابراً، بل ترقى لتجسد دور الناصح أو المرشد في لحظات انحراف فكره، تتحدث بجلال فتصف واقعه، وتعرض حقيقة فكره، بل ولعلها تلومه عليه فتقول:

أنت تهوى الجمال رعشة جفن وصدى قبلة ونعبة شهوة

وتغني وترشف الكأس ملأى بأغانيه وهي تقطر نشوة

أنت لم تعرف الجمال انطلاقاً يتسامى به جلال النبوّة

إنه دعوة الحياة إلى النور وأغنية الصبا والفتوّة. . .

(حنينة: 105 و106؛ وعلى شاطئ الوجدان: 61).

وهنا، لا بدَّ من الإشارة إلى أن حبَ السيد غدا صوفياً، وباعثاً من أقوى البواعث على التمسك بالفضائل والوقوف على الأخلاق الحميدة. وهذا ما دفع بالعديدين إلى الكلام عن صوفية السيد وأفرد دراسةً لها (راجع أبو صالح: 138 - 145)، وإن كنت أرى أن عقلانية السيد وسيطرة العقل التامة على عواطفه ومواقفه وأفكاره، تبعده نسبياً عن «شطح» الصوفيين وإشراقيتهم!

ولا أريد التوسع في العنصر الوجداني في نتاج السيد، فشعره في أبيه وجداني؛ هذا الأب الذي كان يستمع إليه ويتعلم منه: «كنتُ أصغي وكنتَ تنساب بالكلمة، يا للعطور في الأقحوان»، وشعره الأخوي وجداني: «بي شوق إلى القلوب التي يورث فيها الحنان والحب زهواً/ بي تشوّق إلى الأخوة، يا للحب ينساب في المشاعر طهراً». وفي عاطفته نحو أمه يذكِّرنا بمحمود درويش ورقّته: «وتختصر العمر ضمَّة أمي/ وقبلة أمي/ ولمسة أمي/ إشراقة الحب في روح أمي. وعندما يفتقدها يفقد طفولته،

ويرق شعره حتى يبلغ حد التلاشي والفناء، فكأن الشعر هو الآخر يموت بموت أمه: «وماتت/ ومات الذي كان يحبو، هناك على صبوات الطفولة. مات الطفل وعاد كهلاً ينحني انحناءة الشيخوخة، ولم يبق له من أمه سوى الذكريات، وتبقى الحياة دون جمالات، فلقد حملتها الأم برحيلها. ولم يجد عزاءه سوى بالعودة إلى المنبع، إلى الله: «يا رب أنت الرحيم/ وأنت الكريم/ لك الحمد، رحماك في روح أمي».

وفي شعر السيد وجدانيات تتناول المكان، وأخرى نحو الإنسان في هذا المكان، في عمق الطبيعة تفيض روحه بالعاطفة نحو مسقط رأسه (النجف) ومطلع الشباب (لبنان) ولا يرى في بلاده إلا الجمال والحسن:

يا بلادي وهل أرى فيك إلا　　منظراً يترك العقول حيارى

أنت رمز الجمال في الكون إما　　جعلوا فيه للجمال شعارا

ومثار الشعور والوحي إما　　فقد الشاعر الطّروب المثارا

مثلت فيك روعة المبدع الأعلى　　رؤى الفن روضة معطارا

(قصائد: 223).

ويبدو رومانسياً يمحور موضوعاته حول مشاعره الخاصّة، وتمتزج العاطفة إلى المكان بإشارات إلى حبّه: «ستبقى ويبقى جمال الفرات وروعة منظره الساحر/ وتلك الشجيرات في ضفتيه ترفرف فوق الصبا الناضر/ وتحنو بأغصانها المرسلات، على الحب في أفقه الطاهر. . . / ولبنان قلب تموج الحياة به. . . وتفيض على الأعصر. . . هنالك، حيث يذوب الجمال وتغفو الورود على الأنهر/ ويستلهم القلب وحي الخلود فيستنزل الشعر من عبقر/ ترى الفن والحسن في أفقه يلوحان كالأمل النيِّر/ وكوبيد يسكب من روحه معاني الخلود على المزهر» (على شاطئ الوجدان: 109 ـ 110).

وفي قصيدته (وطني تلفت) التي تجاوزت محدودية العاطفة لتجعلها تتجه نحو الوطن العربي بكامله، لا يخفي تأثره بأبي ماضي:

وطني تلفَّت. . . هل تحسُّ هنا ـ عبر الغد الآتي ـ طيوف سنا (م. س: 49).

والطريف أنَّ السيد (بخلاف غالبية الشعراء العامليين)، نادراً ما خص «الطبيعة العاملية» بالتفاتة، ربما لأن العراق كان مهد طفولته، وربما لانشغاله بقضايا أبعد ما تكون عن المناطقية، بل وحتى الإقليمية، وربما للسببين معاً.

ولا تقف «وجدانياته المكانية» ـ إن صحَّ التعبير ـ عند هذه الحدود، فتراه يستحضر خيبر وبدر وأُحد والصحراء، أمكنة يحملها الشاعر عواطف وأفكاراً تخدم الرسالة التي نذر نفسه لها، وهو بعاطفته نحو الصحراء، لا يستخدم عواطف عامة أو ذاتية، بقدر ما يفصح عن موقف إسلامي كبير يكشف عن التزام بتطلعات الإنسان المنشود وغده.

ويمكننا بشيء من التوسع، إدراج قصائد السيد في الرثاء في نطاق شعره الوجداني؛ فالسيد ـ على وفرة المراثي في نتاجه ـ لم يكن شاعر مناسبات بقدر ما كان شاعر قضية، يرى في المناسبة فرصةً للتعبير عن عواطفه وأفكاره إزاء واقع أمته، ومراثيه كانت محصورةً بعدد من الشخصيات الدينية والاجتماعية. وغاية ما تؤول إلى دراسة الرثاء عند السيد، أنه كان يجد في الرثاء دَيْناً في عنقه لمعارفه الراحلين، وحقاً واجباً لهم عليه، ولهذا اتسم رثاؤه بالنزعة الإنسانية، وجاء مصحوباً بفيض وجداني أملاه عليه الواجب المتعدِّد الوجهة، كالواجب الأسروي، والواجب الاجتماعي، والواجب الديني الرسالي.

وخلاصة القول، إنَّ العاطفة شكَّلت تقاطعاً لشعر السيد مع الرومانسية، إلا أن السيد لم يتخطَّ حدود العقل/الإيمان، هذا العقل المستند إلى الواقع الإسلامي كان حاضراً ليخفف ثورة العاطفة واشتعالها، ولعب دور الضابط، ولا سيما في العلاقة مع الحبيبة، فمنع العاطفة من الانحراف، خلافاً للرومانسيين الذين رأوا أن العواطف لا يمكن أن تحمل شراً كيفما تفجَّرت أو تجسَّدت؛ فماذا عن رومانسية السيد؟

2 ـ النزعة الرومانطيقية في شعر السيد

من أبرز مظاهر الرومانطيقية في شعر السيد، المنزلة التي احتلتها الطبيعة في نتاجه، صحيح أنه لم يفرد قصائد مستقلة لهذا الموضوع، إلا أن وصف الطبيعة كان مبثوثاً في حنايا قصائده، وبخاصة تلك التي يغلب عليها الطابع الوجداني، وغالباً ما يتخطى السيِّد الوصف المجرَّد، متيحاً لنفسه التأمل في صنع الله: «يا صفاء السماء حسبي صفاء أن روحي في رحلة الإسراء/أنَّني أستحم بالنور روحياً لذيذاً في روعة الآلاء/ إن ربي يوحي لقلبي بالحب طهوراً كهمسة الأنداء» (قصائد: 27). إنه يستحم بالنور على غرار جبران!

أخذت الطبيعة، بجمالاتها، بقلبه نحو المحبة الإلهية، إلا أنه على غرار الرومانطيقيين، يخص الليل بعاطفة مميزة، غير أن ليله قد يختلف عن ليل الرومانطيقيين الكئيب الحزين، ليتحول محراب شباب وهوى همس الصلاة:

أنت لي يا ليل محراب شباب

وهوى همس صلاتي ورغابي

فإذا جُنَّ بأعماقي اكتئابي

وغفت أنشودتي خلف الضباب

غنِّ لي ـ يا ليل ـ أحلام صبايا إنَّ في صمتك ـ لو أدركت ـ نايا

(على شاطئ الوجدان: 65).

يسقط على «الليل» هواجسه شأن الرومانسيين الذين استقوا ليلهم من النفس القلقة المتململة من هذا العالم الضيِّق: يعشق الليل، يناجيه، ينصرف عن العالم الخارجي ليعيش في ذاته وحيداً ينصت إلى عالمه الداخلي:

روِّني ـ يا ليل ـ من كأس صبايا إنَّ في الكأس بقايا من دمايا

مات أمسي ـ بين كفيَّ ـ ولم يبقَ لي من فجره إلا شظايا

وأنا ما بين يومي وغدي تائه عبر تهاويل المنايا

فانطلق في خاطري صوفيةً تتحدى الهول في درب المنايا

وواضح في هذه الأبيات، إحساس حادّ بهروب الزمن الذي يشكّل معنى طالما عزف عليه الرّومانسيّون.

ويلحُ على الطبيعة، فيضيف إليها بعداً آخر، إذ يجعلها ملهمةً لشعره ويغرق فيها؛ يعيش مع النهر، يلتهم الخضرة، يرشف الأضواء، يلهبه الفجر، فيتدفق الشعر إبداعاً. يقول في قصيدة الشاعر:

عاش مع النهر يغني السما	روائع الإبداع من ربه...
يلتهم الخضرة في روحه	ويرشف الأضواء في قلبه
ويرتمي في خلجات الهوى	يبحث بين الغيد عن حبه...

تبارك الشاعر كم نبعة دفّق منها الحب في شعبه (على شاطئ الوجدان: 70).

ونحن في هذه القصيدة إزاء نشيد رومانطيقي مكتمل، بما يحويه من وصف للطبيعة ومفهوم للحب والحزن، وتصور للإبداع، إلا أنه ينهيها بتفاؤل يذكرنا بأبي ماضي لجهة الحرص على تجاوز اليأس وفتح كوّة للأمل: «فإن في أعماقنا شعلةً تهزأ باليأس وأوهامه/ تمدُّنا بالنور في خطونا فيرقص الدرب لأنغامه/ وتبعث الفكرة موفورة تفيض بالفن وأحلامه/ وهكذا يبتدع الشاعر الحر خطى الفجر بأيامه (م. ن: 72، 73).

ويخاطب الطبيعة مطلقاً عليها اسم «الأرض»، ولطالما توقف الرومانطيقيون عند «الأرض»، فلا عجب أن يخاطبها السيد بقوله:

حدّثيني - يا أرض - إن حديث الأم عذب يلذُّ للأرواح

وهو يراها «أماً»، خلافاً لرأي الشاعر الفرنسي ألفرد دي فيني، الذي صور لنا الأرض تخاطب الإنسان بكل قساوة ولا مبالاة قائلة له: «بالكاد أشعر بمرور المهزلة البشرية فوق سطحي، تقولون عني أمكم، وأنا في

الحقيقة قبركم!». السيد يقلب الصورة، إذ تبدو الأرض عنده حزينةً بائسةً مثقلةً بظلم الطغاة، يخاطبها قائلاً:

حدثيني يا أرض عن غاية الإنسان... ماذا يريد بالإنسان؟ (قصائد: 244).

وفي هذه القصيدة اهتمام بقضايا الإنسان وما يواجهه من مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية، وفيها تعبير عن آلام البشر وأحزانهم على هذه الأرض. إنها قصيدة رومانطيقية بامتياز، تندرج في الخط الرومانطيقي المتفلسف العقلاني، خط فيني ـ أبو ماضي، لا في الخط الرومانطيقي ذي الانثيال العاطفي، خط موسيه ـ أبو شبكة.

وبالرغم من إيمان السيد الذي يمنحه مناعةً قويةً في مواجهة مصاعب الحياة، فإنَّه على غرار الرومانطبقيين، يتغَّنى بالألم ويرشفه أصفى من مذاب السلسبيل:

أنا شاعر يهوى الحياة حرارة في كلِّ جيل/يترشّف الآلام أصفى من مذاب السلسبيل/ ويحبُّ أطياف العذاب وقسوة الزمن البخيل/ليعود يحرق روحه البيضاء في وهج السبيل/فتذيب في أضوائها النشوى ضباب المستحيل/ وتشقُّ درب الضوء عبر الفجر في زهو الحقول/ (على شاطئ الوجدان: 36، 37).

إنه يستعذب الألم ويمجّده، وهو الذي ذاقه مع لوعة الحب وفراق الحبيبة، ووصل معه إلى عالم الوحي والطهارة، وعاشه تجربةً منهجيةً حقيقيةً وواقعيةً، تنتج لديه كل إبداع شعري. يخاطب الألم قائلاً: «ماذا تريد وقد رشفت النور من ألحانِ عمري/ وبذلت من قلبي الحياة أضمُّ فيك خفوق صدري/ أنا عشت كي أحياك تجربةً، تلون وحي فكري/ وحقيقةً: أحسو على شرفاتها البيضاء ـ خمري/ سحريةً تستلُّ من وحي العذاب نداء شعري/ ورديةً تتنفَّس الآهات فيها حول عطر». (م. ن «الألم الظامئ»: 32).

لكن الفكاك من الألم يفضي بغالبية الرومانطيقيين إلى المزيد من الانغماس في الملذات أو الوحدة القاتلة، إلا أن السيد يعود دائماً إلى

الإسلام، إلى «الفجر»، إلى «الضحى»، ليدفع الألم عن دربه، يخاطبه متحدياً:

أنا ها هنا قيثارة تشدو وإن جفَّ الرحيق/حسبي سماي يفيض من أضوائها السكرى ـ البريق/ . . . ماذا تريد، فلو حشدت الليل في الدرب السحيق/وبعثت أهوال الحياة بخاطري عبر الطريق/لبقيت منطلقاً أغني للضحى وحي الشروق. . . » (م. ن: 33).

ومهما يكن من أمر، وعلى الرغم من وفرة المظاهر الرومانطيقية في نتاج السيد، فإن علينا أن نتذكر أن الرومانطيقيين الذين يعانون إحساساً عارماً بالوحدة في مجتمعهم، ويبحثون دائماً عن ملجأ يأوون إليه، حتى إذا ظنوا أنهم وجدوه شعروا بالخيبة، ما يولد في نفسهم يأساً قاتلاً قاد بعضهم إلى الانتحار، يختلفون جوهرياً عن السيد الذي قادته قوة الانتماء إلى مجتمعه وأمته إلى التخلي عن الشعر! ـ فيما أرى ـ والذي لم يفقد لحظةً واحدةً إحساسه بالملجأ الآمن: الله سبحانه وتعالى.

بقي أن نشير أخيراً إلى أنَّ الإنسانية ميزة من ميزات الشعر الرومانسي، وكانت غالبة على الشعر المهجري (نعيمة، جبران، أبو ماضي. . .). والسيد يرى أن «الشعر فن إنساني طريقه التعبير عن آفاق الإنسان وخيالاته، وعن إحساسه وشعوره وحركته وتطلّعاته في الحياة، يصوِّر الإنسان بكلِّ جمالاته التي يختزنها في داخل نفسه وأثناء تفاعله مع الكون» (حنينة: 117).

والواقع أن شعر السيد يندرج ضمن الأدب الإنساني، ويترجم حركته من أجل الحياة والنور، ومن أجل أن الحرية والمحبة في وجدان الإنسان:

«غاية الفن أن نمدَّ خيوط النور في أفق ليلة ظلماء/ونحيل الدرب المعربد دنيا من طيوف عطرية الأصداء/تتلاقى على أزاهيرها الخضر أغاني الحرية السمحاء/في ظلالٍ من المحبة ينهلُ بأعماقها نداء السماء/حيث لا لفحة الأعاصير تضرى في دمانا ولا صدى البغضاء» (قصائد: 247).

والارتباط الشعري بالحياة والإنسان يحمله قضية الإنسان في خوفه

وأمنه، في حلمه وقلقه، فيكابد من أجل الإنسان، ويتحمَّل كل ما في الأرض من عذاب، يقول:

«لكننا ـ يا أخوتي ـ نسير/ نهزأ بالذئاب والكلاب/ بكل ما في الأرض من عذاب/ لأننا في دربنا الكبير/ نبدع عبر يقظة الضمير/ قضية الإنسان/ في وعيه للنور للإيمان/ في رعشات الخوف والأمان/ في قصة الجوع وفي انطلاقة الكيان».

هذا التوجه الإنساني منبعه الإسلام، وقد جاء من أجل خير الناس أجمعين، إلا أن السيد ـ شأنه شأن الرسالة التي يمثل ـ لم يحدد توجهه للإنسان المسلم فقط، إنما كان من أجل الإنسان المطلق:

«ونحن مسلمون/ نعيش في كفاحنا في موكب السنين/ من أجل خير الناس أجمعين/ من أجل كل كادح أمين/ من أجل أن ينتصر الإنسان... (م. ن: 138، 139).

ولم يبقَ تأثر السيد بالرومانطيقية السائدة في عصره محصوراً بالمعاني، بل تعدى ذلك إلى الأساليب، فغالباً ما نجد السيد يستوحي الصورة من الطبيعة لتوظيفها من أجل هدف سام، فيذكِّرنا في بعض شعره بالشابي كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وقضية الموت طرحت في شعره عبر صور صامتة هي وليدة إحساس عميق وخيال تأملي: «سأموت/ سوف يضم أحشائي دجى اللحد العميق... سأموت/ والخطرات في روحي تموج مع الأثير...» (على شاطئ الوجدان: 102)...

وخلاصة القول، إن الصورة في شعره كانت وسيلة تفاعل واتحاد مع الطبيعة ومع الحبيبة، ومع الوجود في مداولة نفسية ووجدانية وانفعالية، يؤدي فيها الخيال دوراً بارزاً، فتصدر الصور مشحونةً بالانفعال والأفكار والوعي الفني (حنينة: 124).

ومن النوافل القول إن السيد تأثر بالرومانطيقيين في عملية اختياره لألفاظه وأوزانه وتفلّته من الأوزان الخليلية والقافية، بالرغم من حرصه الشديد على الإيقاع الذي يعتبره العنصرَ الأساس في الإبداع الشعري.

وأخيراً، لا بدَّ من الالتفات إلى ظاهرة بارزة في شعره، وهي وحدة القصيدة، لقد التزم السيد الوحدة في القصيدة متأثراً بإيليا أبو ماضي وبأبي شبكة في **أفاعي الفردوس**، وبعددٍ من المهجريين الذين لم يراعوا وحدة البيت، ولم يحترموا استقلاله، بل حاولوا أن يجمعوا أبيات القصيدة في وحدة متكاملة يكون البيت فيها جزءاً حياً يكاد يستمد قوته ومعناه من التئامه مع سائر الأعضاء.

وخلاصة القول، إنَّ السيد حاول أن يكسر بعض معطيات القصيدة القديمة في خروجه عن المألوف، وبخاصة في وحدة الوزن والروي، ونظام البيت والأسس الشعرية، والتي مهَّدت لمحاولات الشعر الحر. وما ذلك بغريب، فالحركة التجديدية الأخيرة في الشعر العربي استمدت غذاءها من الثمار التي أينعتها حركة التجديد الرومانسي، بحيث رأى أدونيس في جبران رائد حركة الحداثة.

رابعاً: شعر السيد محمد حسين فضل الله وحركة الحداثة

«أنا أقرأ الشعر الحديث، وأرى فيه إبداعات فنية مميزة من حيث إشراقة الفكرة وعمقها. ولكني أتصور أن الشعر الحديث هو شعر النخبة وليس شعر الناس». (مطارحات في الشعر والفن والأدب: 131). رأي قابل للنقاش كغالبية آراء السيد في الشعر، التي لن أتوقف عندها طويلاً، لأنها تستحق وقفة خاصة في دراسة مستقلة تتناول السيد كناقد ومنظّر أدبي وجمالي، لأنصرف مباشرةً إلى تلمس مظاهر الحداثة في نتاج السيد.

أسارع إلى إعادة تأكيد سيطرة الفكرة على الصورة، وتقليص دور الخيال لمصلحة العقلانية في مجمل نتاج السيد، وبخاصة في الأبيات والقصائد التي يصور فيها الواقع الإسلامي. لكن السيد بارع في استخدام اللفظة الموحية والمتداولة، فهو لهذه الجهة يقترب كثيراً مما دعا إليه إليوت لاستخدام الألفاظ البسيطة، وما نادى به يوسف الخال إلى حدّ التبشير «بهدم جدار اللغة»! (حول هذا الموضوع راجع حمود: حركة الحداثة. . .).

فقد احتلت اللفظة في تصويره الشعري مكانها الإيحائي، وقد تتكرّر لتؤكد حقيقة شعرية أو لتكمل جوانب الصورة:

«من هنا. . . من أرضنا هذي الشقية/ من حياة تتلوّى في عروق الأبدية/ وصدى يخنق بالعسف صباح الأريحية/ من هنا. . . / من أرضنا هذي الرساله/ لسماء/ حمل الحب بها خير رساله/ لذرى المريخ/ حيث الوحي يرتاد ظلاله/ حيث صمت الروح يرعى بنجاواه جلاله. . . / إنهم يجرون/ يرتادون في الأفق مثاله/ ليعود الكوكب الهادئ في عاصف يحطم بالبغي جماله. . » (قصائد: 187، 188)، يمكننا بسهولة مقارنة هذا الشعر مع شعر موسى شعيب وخليل حاوي لجهة المضمون والأسلوب في آن معاً (وإن كان هذان الشاعران باتا أقرب إلى الكلاسيكية في نظر النقد الحديث!).

لقد أبرز السيد فكرةً عالميةً أقلقت مضجع البشرية في منتصف القرن الماضي، إذ برز التسابق إلى غزو الفضاء والسيطرة على العالم، في مقابل مظاهر الفقر والجوع التي تخيم على الشعوب المسالمة؛ فكأن الأرض ضاقت بشرور المستكبرين فأرادوا ممارسة شرورهم على المريخ!!

لماذا المقارنة مع حاوي؟ فمع السيد يلعب الخيال دوراً في تكوين الصورة، إلا أن خيطاً سحرياً واقعياً في شعر السيد يجذبها إليه، فالخيال طاقة لا ينكرها، إلا أنه يستمد من الواقع اهتماماته ومفرداته، ويظهر ذلك في شعره، إذ يقول:

هو شاعرٌ لعب الجمال بعطفه دهراً فأمسى الحسن سرَّ كيانه

يحنو عليه بروحه فيذيبها نغماً يبثُّ به مذاب حنانه

ويداعب الآمال في بسماتها جذلاً، فيغفو الحب في أحضانه

ويكفكف الدمع البريء بدمعة منه، تسلي اليتيم في أحزانه. . .

فمضى يحلق في سماء خياله ويبث روح الفكر في أوطانه

مترفعاً بخياله عن عالم داج يسيل الشر من أدرانه

فيصوغ من دمع اليتامى شعره وينظم الأوزان من هتانه

ويشارك المحزون في آهاته فيذيبها نغماً على ألحانه (على شاطئ: 111 ـ 113)

تذكرنا هذه الأبيات بما كتبه جبران في مقالته «لكم لغتكم ولي لغتي»، كما تبين لنا مدى ارتباط الخيال عند السيد بالواقع، وهذا ما عنيته سابقاً بالقول إن السيد غالباً ما يفكر بقلبه، ويشعر بعقله.

والسيد شأنه شأن شعراء الحداثة، لا يهمل الاستعارة، التي وإن كانت ترجع إلى البلاغة الكلاسيكية، إلا أن السيد نحا بها منحىً حداثياً قوامه «الجمع بين لفظين يبتعد الحقل الدلالي لكل منهما عن الآخر، بحيث يتطلّب الوصول إلى المشترك بينهما جهداً كبيراً:

وبقايا التاريخ تلهث في الذكرى   كـمـا يـلـهـث الـغـد المذعـور

(يا ظلال: 95)

فقد استطاع بهذه الاستعارة أن يظهر انقطاع الواقع عن الماضي/ التاريخ، وعن المستقبل، إنه يعيش نوعاً من الحصار الزمني بين تاريخ يحتضر وغد خائف أو تعب، والمساحة المشتركة بين اللهاث وبقايا التاريخ والغد تبدو ضئيلةً، وهذا ما يكثر في شعره، ويجعله أقرب إلى الوضوح، ولا عجب وهو القائل: «ولكن الشاعر الشاعر هو الذي يستطيع أن يجمع بين الوضوح والإبداع» (مطارحات: 138).

ومهما يكن من أمر، فإن آراء السيد في الغموض والوضوح هي أيضاً موضع مناقشة، غير أن مثل هذه الآراء ابتعدت بنتاجه عن مفاهيم الحداثة كما دعا إليها روادها، وقرَّبت شعره من الناس، وهذا ما ارتضاه هو، فالتوضيح والتكرار للصورة الشعرية ميزة من ميزات شعره.

وبالطَّبع، إذا كان السيد يحرص على «معقولية» الاستعمال، فإنه سينأى بشعره عن الرمز والأسطورة اللذين يشكلان العنصر الأساس في «بلاغة» «الشعر الحديث»، لكن هذا لا يعني خلوَّ شعره من الرموز؛ «فالنور» رمز متكرر في شعره، مستمد من النص القرآني الذي يضمُّ بين طيَّاته سورة «النور». والسيد يرى أن «الله الإشراق الخالد الذي ينطلق من

ينبوع القدرة المطلقة التي تنير، ومن سر العطاء الذي لا يقف عن حد، والنور الذي لا ينفد» (من وحي القرآن: مجلّد 16: 213). ويتفق السيد في رمزه هذا مع الشعراء المعاصرين الذين بذلوا جهداً في مجال الرمز الذي يتبلور في كلمة واحدة، حتى كاد كل شاعر يعرف برمزه المبتكر، حتى لقد سمي عدد من رواد شعراء الحداثة بـ «التموزيين» (حول هذا الموضوع راجع حمود: حركة الحداثة). وقد حاول السيد أن يشحن النور بمدلولات شعرية خاصة وعامة، فالنبي يحمل نوراً يلجأ إليه السيد حين تضيق به السبل:

يا نبي الأحرار حرر ندائي من حياة مخنوقة الأصداء

وازرع النور في دمي إنَّ نجواي حروف مغموسة بدمائي (قصائد: 67)

والأولياء يحملون الدعوة إلى النور، والإمام علي(ع) هو الأمين على نور النبوة... ولا بدَّ من أن نشير إلى أنّ النور ـ الرمز الشعري عند السيد، حوى عدداً آخر من العناصر الرمزية المختلفة، ومنها: السنا، الضحى، الشعاع، الشمس، الصبح، الفجر؛ هذه الظواهر ترمز إلى مشاعر تتصل بالهدى والسلام الروحي، ولكنها تظل مختلفة الانطباعات في مواضعها من الشعر (حنينه: 140).

وإذا كان لي أن أجاري الذين ابتدعوا ألقاباً لشاعرية السيد، فسماه أحدهم «شاعر الظلال»، وسماه آخر «شاعر الإنسانية»، فأنا أرى فيه «شاعر النور»، يصف لنا كيف شع نور الإمام علي(ع) على الأمة فأعطاها من فكره ومن جهده كل طاقة يملكها:

ـ وتجري بها في النور لا متلمساً دربـاً يحـوط ظـلالـه الإغـراء

ولم يكتفِ الإمام بأن يعيش في النور، بل سعى أن يطلق نوره على الدين:

ـ همـه أن يـمـدَّ أروقـة الـنـور سـلاحاً عـلى الحـمى المستباح.

من الإسلام المزدهر/ النور، يعيش الإسلام اليوم واقع ظلام في عالم يسيطر عليه الظلام، فلا بدَّ من نقله من الظلام إلى الفجر، وهكذا كان

الفجر مطلب القائمين من أجل الإصلاح، وعلى رأس هؤلاء الإمام الحسين(ع)، حيث تعود لنا كربلاء:

ومدّت إلينا يداً من جديد، تشير إلى لمحات السناء...

إلى يقظة الفجر في قصةالضحايا على صهوات الإباء (قصائد: 166)

بعد «النور» و«الفجر»، هناك «الظلام» والظلام هو الضلال الّذي لا شفاء منه ولا خلاص إلا بالنور. إنَّ الظلام لا يحجب النور عن القلب، وإنما يبغي السيطرة على العالم، ومهمة النور هي مواجهة الظلام:

«وابتدأنا/ طريق الكفاح وكنَّا علمنا/ بأن قوى الليل في دربنا/ سينهشنا حقدها أين سرنا/ ولكننا لم يرعنا الظلام/ ولا الحقد مهما قسا أو تجنَّى/ فإن بإيماننا شعلة/ تضيء لنا الدرب أنَّى اتجهنا» (م. ن: 125).

وقد يرمز الظلام إلى الظلم، وهذا الظلم لا يقضي عليه إلا الجهاد أو الثورة: «وتمتدّ ثورةً... /ويهوي الظلام، وتنهار كلُّ جبال الظلام/ لأنك في لفتاتِ الشروق/ تمزق كل حكايا الظلام» (م. ن: 151 ـ 152).

وقد حشد السيد العديد من الرموز في القصيدة الواحدة ـ على طريقة حاوي في الخروج من مستنقع الشرق إلى الشرق الجديد ـ لإبراز المصاعب التي تعترض طريق الراغبين في الخروج من الظلام إلى النور:

«يا أخوتي/ ما زال في الطريق/ مستنقع وضفدع يعيش للنقيق/ ولم تزل في دربنا الطويل/ تحتشد الذئاب/ وتنبح الكلاب/ إشراقة الحياة في جهادنا الثقيل/ والحقد والبغضاء والسباب/ وكل ما في الأرض من عذاب/ تلتف حول وحينا النبيل» (قصائد: 137).

ومع حرص السيد على استثمار رموز الطبيعة، إلا أن الرمز الديني غير غائب عن شعره ـ شأنه في ذلك شأن جميع شعراء الحداثة تقريباً. وإذا كان «الشاعر الحديث» في استخدامه للرمز لا ينكر العقلية الدينية، فإن السيد لا يستخدم رمزه الديني إلا من الفهم الإسلامي، وأهم رموزه الدينية كربلاء، التي ينفي عنها الفعل الماضي، ويؤكد تعمق حضورها في كل زمان ومكان:

«وقالت لنا.. إنها كربلاء/ هنا.. وهناك وفي كل أرض/ تخط الشهادة درب الرجاء... / ونعشق لون الدماء/ التي ترش على الأرض سرَّ الرخاء» (م. ن: 167).

كما يحضر في شعره كلٌ من الشمر ويزيد، باعتبارهما رمزين للظلم والفساد؛ كما يشير إلى «مرحب» في شعره، الذي يبدو وكأنه يختصر الصهيونية العالمية، فبعد أن يصور لنا عودة اليهود الحاقدين على البشرية جمعاء، يكرر لنا في مقاطع عدة من مطوَّلته «واقعة خيبر»، يا ظلال: 165 ـ 166) عبارة مرحب ها هنا... يعيش مع التاريخ، يستنزف الأساطير فيه»، ونحن هنا ألف رأي يتساءل: أين علي في شموخ الذرى وطهر البطولة... أين حامي الحمى...

ويبدو أن السيد يجد الشخوص التاريخية وسيلةً فعالةً للتأثير. من هنا توقفه عند فرعون وقارون رمزي السلطة والمال اللذين نسيا أنهما عبدان ميتان، فصارا عبرةً لمن اعتبر:

كان فرعون عبرةً للفراعين ودرساً للطغمة الرعناء

يتحداه بالنبوّة موسى باسم كل انطلاقة للعلاء

وعلى الدرب كان قارون يحيا في خيوط منسوجة من هباء..

لم يكن قصة تعيش مع الماضي وتمضي على دروب الفناء

إنما كان قصة المال في الإنسان في كل فتنة للثراء... (م. س: 183).

وخلاصة القول، إن معظم رموز السيد تنبثق من بوتقة إسلامية، اللهمَّ إلا رمزاً أسطورياً يتيماً، أغلب الظن أنه أول رمز أسطوري عرفه السيد وهو فتى، لشدة انتشاره في أوساط الفتيان إثر تردّدهم على المدارس، أعني بذلك «كيوبيد»، يستخدمه السيد في معرض حديثه عن لبنان: هنالك حيث يذوب الجمال وتغفو الورود على الأنهر/ ويستلهم القلب وحي الخلود فيستنزل الشعر من عبقر/ ترى الفن والحسن في أفقه يلوحان كالأمل النيّر/ وكوبيد يسكب من روحه معاني الخلود على المزهر/ (على شاطئ الوجدان: 110).

أما في ما يتعلق بشكل القصيدة، فقد حاول البعض أن يجد في خروج السيد عن شكل القصيدة الكلاسيكية القائمة على الشطرين والوزن الواحد والقافية الواحدة، حاولوا أن يروا في هذا انخراطاً للسيد في إنتاج «شعر حر» (راجع حنينة: 148 ـ 156، وأبو صالح 75 ـ 76). وفي رأيي أن هذا ليس دقيقاً، ذلك أن الحداثة في الشعر ليست مجرد تغيير شكلي، بل هي أكثر تعقيداً، رغم حذر السيد الشديد مما يعتبره «غموضاً» في الشعر أو ابتعاداً عن الوضوح، وشدة حرصه على جعل الشعر في متناول «الجميع» تقريباً. كما إن اشتمال شعره على معاني وموضوعات، بل وحتى «أساليب» وردت في «الشعر الحديث»، تجعل منه شاعراً معاصراً أكثر مما تجعل منه «شاعراً حديثاً» بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، فشعر السيد يستند أساساً إلى شعر التفعيلة، والسيد في غير مناسبة يؤكد أهمية الوزن، والتعامل بواقعية مع ما تعوَّدت عليه الأذن العربية، وإذا تذكرنا ما قاله يوسف الخال عن نازك الملائكة (راجع الحداثة في الشعر ليوسف الخال)، حيث يصفها بأنها «خليل القرن العشرين»، وبأن حركة الشعر الحر ماتت بين أناملها الرقيقة، إذا تذكرنا هذا، أمكننا أن نتصور موقف أصحاب مثل هذه الآراء من مدى انتماء شعر السيد إلى حركة الحداثة الشعرية. لكن هذا لا يعني في رأيي سوى وجهة نظر ردَّ عليها السيد مسبقاً، «موحشة تلك الغربة المخيمة على نمطية علاقة الشاعر الحديث بجمهوره. . .»، وهو لا يتردد في الإشادة بنزار قباني الذي استطاع إدخال الشعر إلى كل بيت (هناك من لا يعتبر نزار قباني شاعراً حديثاً. راجع حمود: حركة الحداثة. . .)، بل يذهب السيد إلى أكثر من ذلك: «كثير من الشعراء العرب لا تشعر بأنهم يجسِّدون إنساناً، لا بل تشعر كأنهم يقرأون تجارب الآخرين».

وخلاصة القول، إن السيد في بعض شعره يحطِّم بنية البيت العمودي ويحل نظام التفعيلة محل البحر، أما الروي فيتنوَّع، مع الحفاظ على ترتيب خاص يساهم في تنويع النغم. لقد اعتمد السيد التفعيلة، وحاول أحياناً تحطيم امتلاء البيت عروضياً، متأسياً بخليل حاوي الذي راوح في عدد التفعيلات، ما سمح له بالتحول من بناء البيت إلى بناء القصيدة.

وبديهي أن نلاحظ أن شعر السيد لا يخلو من لجوء إلى التكرار أو

الحوار بحسب مقتضيات الحالة الفكرية أو الشعرية.

كما إن أسلوبه الشعري قد تميَّز بالصدق الفني وحرارة العاطفة (وخصوصاً في وجدانياته) وبالنزعة الإنسانية، وامتازت قصائده بالوحدة الموضوعية والتأثر بالأساليب القرآنية، وأكثر من استعمال البحر الخفيف الذي يبرر وفرته في نتاجه بأنها ترجع «إلى حالة نفسية عفوية»، وكان ينوع في أوزانه بين التامة والمجزوءة، ويفيد، كما سبقت الإشارة، من الحوار والتكرار، ولا يهمل الصورة أو التشبيه أو الاستعارة، وحتى الرمز (بدر، أحد، خيبر، كربلاء، ياسر، الزهراء، الأئمة(ع)، أبو جهل، قريش، أمية، يزيد، بابل، الفراعين، قارون، ساسان)، ولكن غالبية هذه «الرموز» تبقى أقرب إلى واقعها «التاريخي» منها إلى الواقع «الأسطوري».

أما الرموز الطبيعية، فهي كثيرة توقَّفنا عند بعضها، ونكتفي هنا بالإشارة إلى عدد آخر منها (الصحراء ـ التي منها انطلقت الدعوة ـ الليل، الشمس، الخمر، الكأس. . .).

أجل، لقد امتلك السيد وسائل التعبير الشعري، من لغة شعرية وثقافة عميقة وموسيقى موقعة، وعلينا أن نتذكر أننا إزاء شاعر لم يمتهن الشعر وقدم لنا ما قدم. وفي رأيي أن السيد كان حداثوياً في العديد من آرائه في الشعر، أكثر مما كان حداثوياً في الكثير ممَّا وصلنا من شعره، لقد طغت التقريرية وسيطر الوضوح في كثير من أشعاره، ربما لأنه كتب أغلب تجاربه في الخمسينات من القرن الماضي، وهو عقد شهد الصراع بين المدرستين التجديدية والتقليدية.

كلمة أخيرة، لو قارنَّا نتاج السيد مع نتاج عدد من الشعراء العامليين آنذاك (محمد كامل شعيب العاملي، الحوماني. . .) لبدا لنا السيّد «رائد الحداثة» من دون منازع!

المصادر والمراجع

المصادر

1 ـ **يا ظلال الإسلام (رباعيات)**، دار الملاك، ط3، 1420 هـ/ 2000م.

2 ـ **قصائد للإسلام والحياة**، دار الملاك، ط2، 1421 هـ/ 2001م.

3 ـ **على شاطئ الوجدان**، دار الريس، ط1، تشرين الثاني/ نوفمبر 1990.

4 ـ **مطارحات في الشعر والفن والأدب**، دار الملاك، ط1، 1427هـ/ 2006م.

5 ـ **قصائد متفرقة جمعت من أماكن عدة.**

ـ تفسير من وحي القرآن، 24 مجلداً، إضافة إلى مجلد خاص بالفهارس، دار الملاك، ط 3، 1428هـ/ 2007م.

ـ الإسلام ومنطق القوة، دار الملاك، ط 4، 1423هـ/ 2003م.

ـ دنيا المرأة، حوار: سهام حميّة، إعداد: منى بليبل، دار الملاك، ط 6، 1425هـ/ 2003م.

ـ من أجل الإسلام، دار الملاك، 1425هـ/ 2004م.

المراجع

1 ـ أبو صالح إسماعيل خليل، **السيد محمد حسين فضل الله شاعراً**، دار الملاك، ط1، 1424هـ/ 2003م.

2 ـ حمود محمد (الدكتور)، **حركة الحداثة في الشعر العربي المعاصر، بيانها ومظاهرها**، الشركة العالمية للكتاب. ط2، 1996م.

3 ـ حنينة إيمان. **الإنسانية والتجديد في شعر السيد محمد حسين فضل الله**، (رسالة ماجستير أعدت بإشراف الدكتور محمد حمود في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية) (غير مطبوعة)، 2002م.

4 ـ مهدي علي رفعت، **آل البيت في شعر سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله**، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

5 ـ مهدي علي رفعت. **الاتجاه الروحي في شعر السيد محمد حسين فضل الله**، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

علي حسن سرور، العلامة فضل الله وتحدي الممنوع، دار الملاك، ط 2، 1424هـ/ 2004م.

مؤلفــات
العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله(رض)

أولاً: قرآنيات

1 ـ من وحي القرآن، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، 24 مجلداً، إضافةً إلى مجلد خاص بالفهارس، دار الملاك، ط3، 1428هـ/ 2007م.

ـ هو تفسير للقرآن في أربعة وعشرين مجلّداً، قدمه سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله منذ أكثر من عشرين سنة للأمّة في طبعات عدّة، قبل أن يصدر بمجلّداته الأخيرة ومع إعادةٍ للنظر والتمحيص مع كل طبعة تصدر من قبل سماحته، عبر مناقشة بعض الأفكار الواردة في بعض الدراسات التفسيريّة والفكريّة، ولا سيما ما ورد في تفسير الميزان للعلامة الكبير السيِّد محمد حسين الطباطبائي(رحمه الله)، وذلك من خلال قيام سماحته بمناقشة بعض أبحاثه مناقشةً نقديّةً بنّاءةً على مستوى أسلوب التفسير أو مواد الفكر..

وقد اتَّسم التفسير المتميز لسماحته لسور القرآن الكريم وآياته، والمعتمد على الصحيح من الأحاديث والسنّة النبوية الشريفة وعلوم اللغة والعقل والفلسفة.. بمنهج اجتهادي يعتمد العلم والمنطق والعقلانيّة المواكبة للتطوّر الاجتماعي والحضاري والإنساني..

2 ـ تفسير من وحي القرآن، دراسة في ضوء علم اللغة النصي، إعداد مؤيد عبيد صوينت، دار الملاك، ط1، 1430هـ/ 2009م.

3 ـ أسلوب الدعوة في القرآن، آية الله السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، الطبعة الأولى، النجف الأشرف ـ العراق 1380هـ، الطبعة الثانية، بيروت، لا. ت. الطبعة الثالثة، بيروت، 1399هـ. الطبعة

الرابعة، بيروت، 1402هـ. الطبعة الخامسة، بيروت، 1414هـ. الطبعة السادسة، بيروت، 1418هـ.

ـ يشكّل هذا الكتاب، الذي كتبه سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله منذ حوالى نصف قرن، منهجاً يرسم للدعاة إلى الله الخطّ الإسلامي الأصيل الذي يجب أن يسير عليه الداعية في حياته العمليّة من أجل الرسالة، ويمهّد الطريق للتجارب الحيّة التي عاشها النبي(ص) والأئمة(ع) من بعده، حتى تتحوّل في تفكير المسلمين العاملين إلى مخطط عملي يُشير إلى الطريق في خطى الطليعة الرسالية، قادةً وأتباعاً، لتترابط الحلقات في أسلوب العمل، كما تترابط في فكرة العمل نفسه.

4 ـ **مفاهيم حركية من وحي القرآن**، إعداد الشيخ علي حسن غلّوم، جزءان، دار الملاك، ط1، 1429هـ/ 2008م.

ـ يتضمن هذا الكتاب جمعاً كما يتضمنه تفسير من وحي القرآن لسماحة العلامة السيّد محمد حسين فضل الله(رض) من مفاهيم حركية يحتاج إليها القائمون على التبليغ والعاملون في سبيل الله، وذلك في كتاب مبوَّب، يقدم لهم رؤيةً واضحةً ومتكاملةً حول أهم القضايا الحركية ومفرداتها، دون أن يتدخل المعدّ في صياغة ما خطه سماحته، وذلك حفاظاً على مضامين الآيات القرآنية، ونسق النص التفسيري.

5 ـ **الحوار في القرآن، قواعده ـ أساليبه ـ مُعطياته**، دار الملاك، ط6، 1421هـ/ 2002م.

ـ هذا الكتاب وضعه سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله في أجواء الحرب الأهلية اللبنانية منذ حوالى خمسة وثلاثين عاماً، كتبه سماحته على ضوء الشموع ووقع أصوات القذائف، وذلك عندما كان يعيش بين أهله المستضعفين في منطقة النبعة رافضاً المغادرة.. ولقد تضمَّن هذا الكتاب محاولةً لاكتشاف آفاق الحوار القرآني وأساليبه وقواعده ودراسة معطياته العلميّة، وذلك وفق منهجيَّةٍ تجمعُ الجوانب

الفكريّة العامة لقواعد الحوار والنماذج التّطبيقيّة الواقعيّة في تجارب الأنبياء وغيرهم.

6 ـ **السيّد محمد حسين فضل الله مفسّراً**، محمد الحسيني، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ يتضمّن هذا الكتاب توضيحاً وشرحاً تفصيلياً لأسلوب سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في التفسير القرآني، وفق منهج اجتهادي يعتمد السنّة النبوية الشريفة بأسلوب علمي حضاري عصري وإنساني..

7 ـ **مطارحات في قضايا قرآنية: دراسة في تفسير «من وحي القرآن»**، لآية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله في سياق مناهج التفسير السائدة، محمد الحسيني، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.

ـ يوضح هذا الكتاب «مطارحات في قضايا قرآنية..»، أسلوب سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في التفسير القرآني، اعتماداً على منهجيّته في تفسير «من وحي القرآن»، وذلك قياساً على مناهج التفسير السائدة.. عبر إبراز الدور المتميِّز لسماحة السيِّد في أسلوبه ومنهجيّته العلميّة والفكريّة والفلسفيّة والحضاريّة والحواريّة والإنسانيّة..

8 ـ **من عرفان القرآن**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق: السيّد شفيق محمد الموسوي، دار الملاك، ط2، 1419هـ/ 1998م.

ـ هذا الكتاب هو عبارة عن مجموعة من الأحاديث الوعظيّة الإرشاديّة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله أمام جموع المصلّين في ليالي الجُمعة في مسجد الإمام(ع)، في الضاحية الجنوبية، لمدينة بيروت في بئر العبد، وهي مستوحاة من الآيات القرآنية التي تقود الإنسان إلى معرفة الله ووعي دينه، والسير به في خط العرفان الإلهي الذي يُمثِّل القرآن الكريم الكتاب الذي يؤصل قواعده ومناهجه وخطوطه الفكريّة والعلميّة.

9 ـ **حركة النبوّة في مواجهة الانحراف**، محاضرات تفسيرية في السور الثلاث المباركة يُونسـ هود ـ يُوسف، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق: السيّد شفيق الموسوي، ط1، 1417هـ/ 1997م.

ـ يلقي هذا الكتاب الضوء على سيرة النبوّة، انطلاقاً من تفسير سماحة السيِّد للسور القرآنية المباركة (يونس ـ هود ـ يوسف).

10 ـ **مراجعات في عصمة الأنبياء من منظور قرآني**، عبد السلام زين العابدين، ط4، 1422هـ/ 2001م.

ـ يُعالج هذا الكتاب موضوع عصمة الأنبياء انطلاقاً من الآيات القرآنية الكريمة واعتماداً عليها. . .

11 ـ **محاضرات حول الصداقة والصديق من خلال القرآن الكريم والسنة الشريفة**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط2، 1422هـ/ 2001م.

ـ تؤكّد محاضرات هذا الكتاب أهمية الصداقة والصديق اعتماداً على الآيات القرآنية الكريمة والسنة الشريفة المباركة.

12 ـ **مفاهيم حركية من وحي القرآن**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، الشيخ علي حسن غلوم، جزءان، ط1، 1429هـ/ 2008م.

ـ يُمثِّل هذا الكتاب قراءةً موضوعيّةً في الفكر الحركي في القرآن الكريم في ضوء المنهج التفسيري لآية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله. . .

13 ـ **المعارج**، شهرية متخصصة تعنى بالدراسات والبحوث القرآنية، تصدر عن المعهد الثقافي للتخصص والدراسات القرآنية، المشرف العام: الشيخ حسين أحمد شحادة، المدير المسؤول: د. حسن عاصي، إدارة التحرير: الشيخ عباس أحمد شحادة.

ـ تعالج مقالات المعارج دراسات وأبحاثاً متعلقة بالعلوم والدراسات

القرآنية، عبر نقلها وإيضاحها لأسلوب سماحة السيِّد اللغوي والديني، العلمي والحضاري، في أبحاثه ودراساته وتفسيراته لسور القرآن الكريم وآياته.

14 ـ المعارج، شهرية متخصصة تعنى بالدراسات القرآنية وحوار الأديان، تصدر عن منتدى المعارج لحوار الأديان، صاحبها المشرف العام: الشيخ حسين أحمد شحادة، السنة 19، العدد 112، 1430هـ/ 2009م. . .

ـ حوار العدد مع سماحة الإمام السيّد محمد حسين فضل الله، أجراه الأستاذ نضال زغبور. (ص 58 ـ 67). ويتضمن الحوار موضوعات متعلِّقة بعلوم القرآن الكريم.

ـ **المجلد الرابع**، الأعداد 21 ـ 23، محرم ـ صفر ـ ربيع الأول 1417هـ/ حزيران تموز آب 1996.

ـ **المجلد السادس**، السنّة الثامنة، الأعداد 28 ـ 31، ربيع 2 جمادي 1 ـ 2، 1418هـ، آب أيلول ـ تشرين1، 1997م.

ـ **المجلد الثامن**، السنّة التاسعة، الأعداد 36 ـ 38، شوال ـ ذو القعدة ـ ذو الحجّة 1419هـ، شباط ـ آذار ـ نيسان 1998.

ثانياً: الفقه والاجتهاد والمرجعية

15 ـ الاجتهاد بين أسر الماضي وآفاق المستقبل. المرجع العلامة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009.

ـ يُقدِّم هذا الكتاب، من خلال الفكر الاجتهادي المتنوِّر لسماحة السيِّد فضل الله، مقدِّمات نظريَّة لمناقشة موضوع الاجتهاد كأحد المواضيع الهامة جداً، والذي بفتحه يُفتح الباب على التواصل مع العالم.

16 ـ آراء في المرجعيّة الشيعية، لمجموعة من الباحثين، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1994م.

ـ يُمثِّل هذا الكتاب موسوعةً دراسيّةً في العنوان المرجعي، فهو

يجيب عن أكثر الأسئلة تعقيداً وإلحاحاً بطريقة علميّة موضوعيّة، ما يجعله يُثير الكثير من البحث والجدل، ويزوّد الدارسين بثقافة عميقة واسعة حول هذا الموضوع الحيوي...

17 ـ **فقه الشريعة**، طبقاً لفتاوى المرجع الديني، سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، ثلاثة أجزاء، دار الملاك، 2006.

18 ـ **المسائل الفقهية**، طبقاً لفتاوى المرجع الديني، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، العبادات، دار الملاك، ط1، 1430 هـ/ 2009م.

19 ـ **الفتاوى الواضحة**، مطابقة لفتاوى المرجع الدّيني، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض) دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

20 ـ **أحكام الشريعة**، طبقاً لفتاوى المرجع الدّيني، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، العبادات والمعاملات، دار الملاك، ط3، 1427هـ/ 2006م.

21 ـ **الفقه المُيسّر**، طبقاً لفتاوى المرجع الديني، السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد الشيخ محسن عطوي، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

22 ـ **المسائل الفقهية**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، جزءان، دار الملاك، جـ1، ط9، 1422هـ/ 2001م. ج2، لا. ط، 1417هـ/ 1996م.

23 ـ **فقه الحياة**، حوار أجراه أحمد أحمد، وعادل القاضي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2008م.

ـ وهو حوار مع سماحة آية الله العظمى، السيّد محمّد حسين فضل الله، حول بعض القضايا الشرعية التي هي محلّ ابتلاء النّاس، ممّا لم تعالجه الرسائل العلميّة الفقهيّة، أو عولج بطريقة مجملة.

24 ـ كتاب النكاح، يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى

السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، حول موضوع النكاح. إعداد الشيخ جعفر الشاخوري، جزءان، دار الملاك، الجزء الأول، لا. ط، 1417هـ/ 1996م. الجزء الثاني، ط1، 1423هـ/ 2002م.

25 ـ **فقه القضاء**،يحوي تقريرات أبحاث المرجع الديني، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض) حول القضاء. إعداد: الشيخ حسين الخشن، جزءان، دار الملاك، الجزء الأول، ط1، 1425هـ/ 2004م الجزء الثاني، ط1، 1428هـ/ 2007م.

26 ـ **فقه المواريث والفرائض**، بحث فقهي مقارن، يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، حول المواريث والفرائض. إعداد: د. الشيخ خنجر حمية، جزءان، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

27 ـ **فقه الطلاق وتوابعه**، يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، حول مسائل الطلاق وتوابعه، إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي، الجزء الأول، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

28 ـ **فقه الحج**، يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض) حول الحج، إعداد: الشيخ جهاد عبد الهادي فرحات، الجزء الأول، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

29 ـ **فقه الأطعمة والأشربة**،يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض) في الأطعمة والأشربة، إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

30 ـ **فقه الشركة**،يحوي تقريرات أبحاث سماحة المرجع الديني، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، حول الشركة. إعداد: السيّد محمد الحسيني، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

31 ـ **كتاب الجهاد**،دراسة استدلالية فقهية حول موضوعات الجهاد ومسائله، تقريراً لبحث سماحة آية الله العظمى، السيّد محمد حسين فضل

الله، إعداد: السيّد علي فضل الله، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

32 ـ **القرعة والاستخارة**، بحث علمي فقهي استدلالي، لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، ط2، 1417هـ/ 1997م.

33 ـ **الوصيّة**، بحث علمي فقهي لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، ط1، 1418هـ/ 1997م.

34 ـ **اليمين والعهد والنذر**، بحث علمي فقهي استدلالي، لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، لا. ط، 1417هـ/ 1996م.

35 ـ **فقه الإجارة**،في شرح العُروة الوثقى، يحوي تقريرات أبحاث سماحة آية الله العظمى سماحة السيّد محمد حسين فضل الله، حول الإجارة إعداد: السيّد محمد الحسيني، دار الملاك، ط1، 1418هـ/ 1998م.

36 ـ **الصيد والذباحة**،بحث علمي فقهي، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1419هـ/ 1998م.

37 ـ **رسائل الرضاع**،تقريراً لبحث آية الله العظمى سماحة السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي، دار الملاك، ط2، 1426هـ/ 2005م.

38 ـ **قاعدة لا ضرر ولا ضرار**، تقريراً لبحث سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: الشيخ محمد أديب قبيسي، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

39 ـ **تحديات المهجر بين الأصالة والمعاصرة**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: مصطفى الشوكي، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

ـ هذا الكتاب مختص بجمع أحاديث سماحة السيِّد وأجوبته عن الأسئلة

المتنوّعة والاستفتاءات التي تخصّ المهاجرين إلى بلاد الانتشار في العالم.

40 ـ **كتاب الصوم**، طبقاً لفتاوى سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: مكتب شؤون الاستفتاء، دار الملاك، ط4، 1426هـ/ 2005م.

41 ـ **مسائل في الحج**، طبقاً لفتاوى سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: مكتب الاستفتاءات، ثلاثة أجزاء، دار الملاك، الجزء الأول، لا. ط، 1425هـ/ 2005م. الجزء الثاني، لا. ط، 1426هـ/ 2005م. الجزء الثالث، لا. ط، 1428هـ/ 2007م.

42 ـ **دليل مناسك الحج**، طبقاً لفتاوى المرجع الديني، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط3، 1429هـ/ 2008م.

43 ـ **الميسَّر في أعمال الحج والعمرة**، طبقاً لفتاوى المرجع الديني، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: المكتب الشرعي للمرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، لا. ط، لا. ت.

44 ـ **استفتاءات في الحج**، طبقاً لفتاوى المرجع الديني، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: مكتب شؤون الاستفتاء، دار الملاك، لا. ط، 1429هـ/ 2008م.

45 ـ **رسالة الحج**، المرجع الديني سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2003م.

46 ـ **البلوغ**، بحث علمي فقهي لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، بقلم السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، لا. ط، 1426هـ/ 2006م.

47 ـ ثبوت الهلال طبقاً لقول الفلكي، دراسةً فقهيةً في حجية قول الفلكي، إعداد: السيّد محمد الحسيني، تقديم المرجع الديني سماحة السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط2، 1425هـ/ 2004م.

ـ يُمثِّل هذا الكتاب دراسةً فقهيّةً في حجيّة قول الفلكي، عبر عرض الأبحاث المحررة حولها بطريقة علميّة موضوعيّة ترتكز على العرض الأمين للآراء المتنوعة وللمناقشات المُثارة حول النظرية الفلكيّة الفرعيّة الجديدة بدقة وتحقيق.

48 ـ **المرجعيّة المؤسسة**، إنجازات وآمال، تصميم وتنفيذ الدائرة الإعلامية في مكتب سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، الخدمات الاجتماعية، لا. م، ط3، 1425هـ/ 2005م.

ـ يُمثِّل هذا الكتاب ثمرةً من ثمار الجهد الذي بذله سماحة السيِّد(رض) منذ ما يزيد عن الخمسين عاماً، ضمن حركة موسوعية ورؤية تتناول مجالات الحياة عامةً، في كل ما يهم الإنسان المسلم وتطلعاته في مشروع المرجعيّة المؤسسة. .

49 ـ **آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، حركية العقل الاجتهادي لدى فقهاء الشيعة الإمامية**، إعداد: جعفر الشاخوري البحراني، دار الملاك، ط1، 1419هـ/ 1998م.

ـ يركِّز هذا الكتاب على الفقهاء الذين يُمثِّلون الدرجة الأولى في حركيّة العقل الاجتهادي لعلماء الشيعة الإمامية، وذلك لما تركوه من هزّات ونظريات في عالم الفكر الاجتهادي الفقهي والكلامي والفكري.

50 ـ **المرجعيّة وحركة الواقع**، ندوة حول المرجعيّة في مدرسة المصطفى(ص)، بتاريخ 17 كانون الثاني 1994، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، لا. ط، 1418هـ/ 1997م.

ـ يُمثِّل هذا الكُتيِّب وجهة النظر الاجتهادية لسماحة السيِّد في نظرته إلى المرجعيّة في مواكبتها لحركة الواقع في كل عصر. .

51 ـ **المعالم الجديدة للمرجعية الشيعية**، دراسة وحوار مع آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد سليم الحسيني، دار الملاك، ط3، 1414هـ/ 1994م.

ـ يُمثِّل هذا الكتاب مناقشة موضوعيّة لما يدور في الأوساط الشيعية

من نقاشات جادة لدراسة الواقع الحالي للمرجعية والمستقبل الذي يرتبط به، وذلك على إثر وفاة ثلاثة من أبرز مراجع الشيعة، ولعلها الفترة الوحيدة التي تحدث فيها مثل هذه الفراغات في التاريخ الشيعي، ويسعى الكاتب من خلال مناقشاته محاولة تقديم حلول علميّة لمشاكل اليوم والغد في ضوء ما يراه آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله..

52 ـ **قضايا إسلامية معاصرة**، الاجتهاد المقاصدي، من مقاصد الشريعة إلى مقاصد الدين، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، يقع ضمن مقالات هذا الكتاب، مقالة خاصة بسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، وتحمل عنوان «الاجتهاد المقاصدي»، وذلك بين الصفحات (45و64)، دار الهادي، ط1، 1429هـ/ 2008م.

53 ـ **تأملات في الفكر الحركي والسياسي والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني، الفقيه والأمة**، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: السيّد مصطفى الشوكي، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2000م.

ـ يشرح سماحة آية الله العظمى السيِّد فضل الله في هذا الكتاب، الفكر الحركي والسياسي والمنهج الاجتهادي عند الإمام الخميني(قده).

54 ـ **فقه الانتخابات**، مع الفتاوى الشرعيّة حول السياسة والانتخابات، الشيخ محمد علي الحاج العاملي، دار المحجّة البيضاء، ط1، 1430هـ/ 2009م.

ـ ويتضمن هذا الكُتيِّب، الفتاوى والأحكام الشرعيّة التي أصدرها وأفتى بها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في الموضوعات السياسيّة والانتخابيّة...

55 ـ **حكم الحاجب اللاصق في الوضوء**، العلامة المرجع السيِّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط1، 1432هـ/ 2010م.

56 ـ **نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية**، العلامة المرجع السيِّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط1، 1432هـ/ 2010م.

57 ـ ثمار البحر، نظرة فقهية جديدة، العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط1، 1431هـ/ 2010م.

ثالثاً: الدعاء والآداب العامة

58 ـ في رحاب دعاء كُميل، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(قده)، دار الملاك، لا. ط، 1430هـ/ 2009م.

ـ يشرح سماحة السيِّد في هذا الكتاب الأبعاد الروحيّة والدينيّة والتعبدية للمناجاة الواردة في دعاء كُميل بن زياد.

59 ـ في رحاب دعاء الافتتاح، ودعائي استقبال ووداع شهر رمضان المبارك، لآية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(قده)، دار الملاك، ط3، 1424هـ/ 2003م.

ـ يشرح سماحة السيِّد في هذا الكتاب المعاني الروحانيّة والدينيّة والتعبديّة في دعاء الافتتاح ودعائي استقبال ووداع شهر رمضان المبارك.

60 ـ في رحاب دعاء مكارم الأخلاق، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م.

ـ يشرح سماحة السيِّد في الكتاب المعاني الروحية والإيمانيّة والتعبديّة الواردة في دعاء مكارم الأخلاق للإمام زين العابدين(ع).

61 ـ مع روحانية الزمن، شرح أدعية أيام الأسبوع، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م

ـ يشرح سماحة السيِّد في هذا الكتاب المعاني الروحيّة والتعبديّة المتعلّقة بمعاني أدعية أيام الأسبوع الواردة عن الأئمة(ع).

62 ـ شهر رمضان، رحلة الإنسان إلى الله، شرح دعاء دخول ووداع شهر رمضان للإمام زين العابدين(ع)، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

ـ يشرح سماحة السيِّد في كتابه «شهر رمضان، رحلة الإنسان إلى

الله»، المعاني الروحية التي تتضمنها أدعية الإمام زين العابدين(ع) في استقبال شهر رمضان المبارك ووداعه...

63 ـ **رسالة إلى المغتربين**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ يتضمن هذا الكتاب توجيهات وإرشادات سماحة السيّد للمغتربين على المستويات الدينيّة والعباديّة والاجتماعيّة...

64 ـ **التوبة، عودة إلى الله**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

ـ يشرح سماحة السيّد في هذا الكتاب مفهوم التوبة وأهمية التوبة النصوح التي منحها الله لعباده، ليعيدوا تقويم مسار حياتهم بالابتعاد عن الذنوب والخطايا..

65 ـ **تقوى الصوم**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد وتنسيق: علي رفعت مهدي، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2003م.

ـ يتضمن هذا الكتاب تحليلاً للمعاني الإيمانية والروحانيّة والإنسانيّة التي يهدف إليها الصوم في بناء الشخصيّة الرساليّة الإسلاميّة الإنسانيّة..

66 ـ **آفاق الروح**، في أدعية الصحيفة السجاديّة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، جزءان، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.

ـ يبيّن سماحة السيّد من خلال شرحه لأدعية الصحيفة السجاديّة للإمام زين العابدين(ع)، المنهج التربويّ للإمام(ع)، هذا المنهج الذي يركّز على بناء الذات من الدّاخل، ليصوغ المجتمع الرّسالي في الخارج على الصّورة المشرقة التي أرادها الله لعباده.

67 ـ **أسئلة وردود من القلب**، مع العلامة سماحة آية الله العظمى

السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، حاوره: وضاح يوسف الحلو وإسماعيل الفقيه، دار الملاك، ط4، 1424هـ/ 2004م.

ـ يتضمن هذا الكتاب موضوعات حواريّة مختلفة ومتنوعة مع سماحة السيّد، وهي ذات طابع شخصيّ، دينيّ وتربويّ، اجتماعيّ وتاريخيّ.

68 ـ الأخلاقيات الطبية وأخلاقيات الحياة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، محاضرة بتاريخ 17 ذي الحجة 1422هـ الموافق 1آذار 2002م، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

ـ يتضمن كتيب الأخلاقيات الطبيّة وأخلاقيات الحياة عنواناً لندوة وحوار مع سماحة السيّد تتعلق بالضوابط الأخلاقيّة والدينيّة التي ينبغي على الطبيب والممرض والمستشفى مراعاتها في التعامل مع الحالات المرضيّة والإنسانيّة...

رابعاً: الرسول والأئمة (عليهم السلام)

69 ـ من وحي عاشوراء، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط2، 1417هـ/ 1997.

ـ يتضمن هذا الكُتيِّب منتخبات ثمينة من محاضرات لسماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في موضوع الحقيقة العاشورائية كحقيقة مطلقة يفوز بها الخيار الحرّ في أسمى التجليات العبقرية للموت، أي الشهادة. وهذه المحاضرات جديرة بأن تفك لنا الكثير من شيفرات هذا الحديث الروحي العظيم في تجلياته ودلالاته وأبعاده، وفي قدرته على الحضور الوجداني والفكري العميق عبر التاريخ الإسلامي المديد لهذه الأمّة..

70 ـ مع الإمام علي(ع) في صفات المتقين، سماحة الفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله(رض)، مع الإمام علي بن أبي طالب(ع) في صفات المتقين، إعداد وتنسيق الدكتور السيد محمد رضا فضل الله، إصدار المركز الإسلامي الثقافي، مجمع الحسنين، لبنان، حارة حريك، لا. ط، لا. ت.

ـ يتضمن هذا الكتاب شرح سماحة السيد محمد حسين فضل الله(رض) لصفات المتقين المأخوذة من خطبة أمير المؤمنين(ع) في حديثه عن المتقين.

71 ـ **الإمام علي وفقه الوحدة الإسلامية**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، لا. م، لا. ط، لا. ت.

ـ هو محاولة لاستشراف آفاق علي(ع) في حاضرنا، باعتبار أنّه شخص يفرض حضوره بقوّة أكثر من الذين يعيشون الحاضر، ويجيبنا عن كلّ تساؤلاتنا، ويرشدنا ويساعدنا في حلّ ما يعانيه الواقع الإسلاميّ من هموم ومشكلات...

72 ـ **الرسول الداعية**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، المركز الثقافي الإسلامي، ط1، 1428 ـ 2007م.

ـ يتضمن هذا الكتاب محاولةً لمعرفة الملامح الأصيلة لفكرة الدعوة الإسلاميّة وأساليبها العلميّة أولاً، والطبيعة الذاتية لشخصية الرسالة من خلال شخصية الرسول ثانياً، والأجواء الروحيّة والنفسيّة التي تعيش في داخل الداعية أمام التحديات أو الصعوبات التي تعترضه أو الأزمات التي تلاحقه ثالثاً..

73 ـ **من أجل الإسلام 15، الإسراء والمعراج والمبعث تاريخاً وانطلاقه**، لجنة مسجد الإمام الرضا(ع). خطبة الجُمعة لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله بتاريخ 29 رجب 1408هـ/ الموافق 18 آذار 1988، وذلك على منبر مسجد الإمام الرضا(ع) في بئر العبد الضاحية الجنوبيّة.

ـ يتضمن هذا الكُتيِّب تعريفاً وشرحاً لذكرى الإسراء والمعراج والمبعث النبوي الشريف تاريخاً وانطلاقة، والهدف الأساسي من وراء هذا الموضوع، التعريف بتاريخنا الإسلامي الرسالي، لكي نستفيد من هذه الدروس، لنعرف مسؤوليتنا أمام الله في مجتمعاتنا الصغيرة والكبيرة، لكي نخاف الله وحده لا شريك له، ونقتدي بسيرة الرسول محمد(ص) وأهل بيته الطيبين الطاهرين المعصومين..

74 ـ **رسالة التآخي: تأملات في داخل السيرة النبوية على طريق**

الأسرة المسلمة، معركة بدر في معطياتها الإنسانية والإسلاميّة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، توزيع دار الزهراء، بيروت، لا. ط.، لا. ت.

ـ تنتظم محاضرات سماحة السيّد في هذا الكتاب في إطار الدعوة الإسلاميّة، والذّبّ عن مبادئ الدّين الحنيف، وتنبيه العقول إلى المعاني الحياتية السامية في رسالة الإسلام، والردّ على شُبهات الملحدين والمفسدين، ومكافحة التيارات الهدامة ومحاربة الظلم والفساد. . .

75 ـ **تأملات في آفاق الإمام موسى الكاظم(ع)**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا. ط، لا. ت.

ـ يُمثّل هذا الكتاب حديثاً للمعرفة العقيديّة المتصلة بالخط العلمي للإسلام، فيما يُمثّله الإمام الكاظم(ع) من موقع إسلامي متقدم، على صعيد الإمامة المنفتحة على حركة القيادة الإسلاميّة التي تمثل التزاماً في الوعي العقيدي، كما تمثل التزاماً في الوعي العملي.

76 ـ **نظرة إسلامية حول عاشوراء**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ يعطي هذا الكتاب صورةً متكاملة ـ نسبياً ـ لذكرى عاشوراء في مبرراتها، وفي عنوانها وصفتها، وفي وسائل إحيائها، وفي التنظير لمسألة العاطفة والفكر في إحياء القضيّة الحسينيّة. .

77 ـ **على ضفاف الوصيّة**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ هذا الكتاب هو عبارة عن سلسلة من المحاضرات الرمضانيّة التي يشرح فيها سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض) وصيّة الإمام علي بن أبي طالب(ع) بعد أن غدر به ابن ملجم.

78 ـ في رحاب أهل البيت(ع)، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد وتنسيق: شفيق محمد الموسوي وسليم الحسني جزءان، دار الملاك، ط2، 1424هـ/ 2003م.

ـ يُمثِّل هذا الكتاب صورةً لما سعى إليه سماحة السيِّد فضل الله من التأسيس لخطاب مميز حول أئمة أهل البيت(ع)، نستهدي به في تأسيس العقيدة وبناء التشريع، ونستلهمه في صياغة الشخصيّة وتكاملها المعنوي والروحي، ونتعلم منه أسلوب الدعوة والحوار، وكيفية خوض الصراع وتحمل الشدائد والصبر على التضحيات.

79 ـ نظرة إسلامية حول الغدير، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط3، 1424هـ/ 2004م

ـ يركز هذا الكتاب على رأي سماحة السيِّد فضل الله الذي يدور حول أن «أي مسألة إسلامية وأي فكرة ـ ومنها الولاية ـ لا بد من أن يكون أساسها النص»، فحاول سماحته من خلال نص حديث الغدير، أن يبيِّن أن هذا النص الذي عُيِّن فيه الإمام علي(ع) خليفةً للمسلمين، لم ينطلق من فراغ، بل كان هو السياق الطبيعي لمسيرة حياة الإمام(ع)، بل هو الحق الحصري له من بين كل الصحابة. . .

80 ـ حديث عاشوراء، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد وتنسيق: السيّد جعفر فضل الله، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

ـ يُشكِّل الكتاب خلاصةً لأفكار سماحة السيِّد الذي يرى في عاشوراء، وفي الحسين(ع) الذات والإنسان والإمام الثوري الصابر والصامد، كلّ الغنى للتجربة الإنسانية في كل أبعادها الفكريّة والعلميّة. .

81 ـ عليّ ميزان الحق، المرجع الديني السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد وتنسيق: صادق اليعقوبي، ط1، قم، 1423هـ/ 2003م. دار الملاك، بيروت، ط2، 1423هـ/ 2003م.

ـ تشمل مادة هذا الكتاب جمعاً وترتيباً وتبويباً لما طرحه سماحة

السيِّد حول الإمام علي(ع) في سيرته وحادثة الغدير وبيعة المسلمين للإمام(ع) ومواعظ أمير المؤمنين(ع) ونصائحه في مختلف شؤون الحياة على طول الزمن، وموقع الفكر في كلمات الإمام(ع) وحب علي(ع) وبغضه..

خامساً: الشعر والأدب والفن

82 ـ على شاطئ الوجدان، شعر، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار رياض الريّس للكتب والنشر، ط1، تشرين الثاني 1990م.

ـ تجسِّد هذه المجموعة من القصائد الشعريّة، مرحلةً في حياة سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، وهي مرحلة بدايات الشباب، وهي تعكس «الواقع النفسي الذي كان سماحته يعيشه في نبضات القلب وارتقاءات الإحساس واهتزازات الوجدان»...

83 ـ قصائد للإسلام والحياة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2001م.

ـ إنها «قصائد للإسلام والحياة»، للإسلام الذي أبصر سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله نوره في مدينة النجف الأشرف المقدَّسة، وحيث الحوزة العلميّة التي ترقى إلى أكثر من ألف سنة، ففي ذلك الجو العابق بأنفاس الدّعاة إلى الله، وتحديداً في مقام أبي الأئمة الإمام علي بن أبي طالب(ع)، وخلال زيارات سماحته للمقامات الشريفة، كان لا بدّ للنفس من أن تعيش إيحاءات الموت، والحياة، وتطلّ على عوالم الحق والسلام، في النجف مدينة العلم ومواكب الشهادة، والاحتفال بذكرى الإمام الحسين(ع)، ومناسبات وفيات الأنبياء والأئمة وذكرى الأعياد الدينية...

84 ـ يا ظلال الإسلام، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط3، 1420هـ/ 2000م.

ـ لقد تضمّنت قصائد هذا الكتاب «يا ظلال الإسلام»، رسماً من قبل

سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله لملامح مرحلة هامّة من معاناة سماحته وتجربته الجهاديّة الغنية، ليصيغها في صور شعريّة خلّابة، سواء في تقديم الفكرة أو في الأسلوب...

85 ـ آل البيت في شعر سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، تأليف: علي رفعت مهدي، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

ـ يمثّل هذا الكتاب إطلالةً على عمق العلاقة بين السيّد الفقيه/ الشّاعر وأهل بيت النبوّة، لتكون هذه الإطلالة قبساً من أنوار العترة الطّاهرة التي شاء السيّد أن يحرّكها في واقع المجتمع..

86 ـ حدائق الشعر الإسلامي المعاصر، د. شلتاغ عبود، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م.

ـ تعمد هذه الدراسة التعريفية شعر سماحة السيّد إلى لفت الانتباه من قبل معدّ هذا البحث إلى الحسّ الشعري الجديد لدى سماحته الذي لم يُؤلف في البيئات الدينية العلمية التي غالباً ما تنشدُّ إلى التراث الشعري القديم. بحيث استطاع السيد بالشكل الشعري الذي خدمه أن يعبّر عن الهم الإسلامي في مرحلة مبكرة.

87 ـ السيّد محمد حسين فضل الله شاعراً. أبو صالح، دار الملاك، ط1، 1424هـ/ 2003م.

ـ يقدِّم هذا الكتاب صورةً لسماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله الشاعر، وذلك كونه شاعراً إسلامياً مثَّل الاتجاه الإسلامي في بيئتين مهمتين من بيئات الشعر العربي الحديث، هما: النجف وجبل عامل، فقد قضى سنوات طفولته وشرخ شبابه في النجف، ثمّ انتقل إلى جبل عامل ليستقر بعدها في بيروت، وما إن استقرَّ في بيروت، حتى أصبح ـ بشخصيته الفذّة، وحضوره الدائم في الساحة السياسية والفكريّة والاجتماعيّة ـ قُطب جاذبية تتسع دائرة مريديه والمتأثرين به باطراد...

88 ـ الاتجاه الروحي في شعر السيّد محمد حسين فضل الله،

علي رفعت مهدي، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ دراسة قائمة على تحليل بعض النّماذج الشعريّة، والتي حرّكها السيّد في واقع النفس والحياة، وسعى لتكون حافزاً على الوقوف لما فيه رضا الدنيا والآخرة.

89 ـ الأدب عند السيد محمد حسين فضل الله، دراسة في التنظير والتطبيق. أطروحة تقدمت بها سرى سليم عبد الشهيد، إلى مجلس كلية التربية، جامعة بابل العراقية، وهي جزء من متطلبات درجة دكتوراه، إشراف د. قيس حمزة الحقاجي، 1427هـ/ 2006م.

ـ تناولت هذه الأطروحة الأدب عند السيّد محمّد حسين فضل الله، في محاولة لتوضيح عمق نظرة المرجع الدّيني أو رجل الدّين حين يكون شاعراً وأديباً وناقداً، وقدرته على المواءمة بين رؤيته الشرعية والفقهية الغنيّة المفصحة عمّا يختلج في ذاته من مشاعر وأحاسيس، وموقفه تجاه ما يحيط به بما لا يتجاوز حدود الشرع...

90 ـ في دروب السبعين، العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، بيروت، لا. ط، 1431هـ/ 2010م.

ـ قصائد هذا الكتاب الشعري تحمل معاني البوح والوجد، والكشف والتأمل، وخلاصة العمر، وزبدة الحياة التي أغناها المرجع السيّد محمد حسين فضل الله بالحُبّ، وعَبَقِ الإنسانية، وغنّاها نشيد خلود وصلاة شكلت عروجاً وإياباً لروحه إلى عالم الصَّفاء، حيث لا ظلم، ولا حقد، ولا ضغينة، ولا شقاء، ولا تعاسة...

91 ـ الإنسانية والتجديد في شعر السيد محمد حسين فضل الله/ إعداد إيمان حنينة، وإشراف د. محمد حمود، رسالة أُعدَّت لنيل دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت 2002.

ـ وهذه الرسالة الجامعيّة تتناول الجانب الإنساني والتجديد في شعر سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله...

سادساً: قضايا ومواقف إسلامية

92 ـ مواقف إسلامية، مؤتمر التسوية والموقف الإسلامي، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، لا. م، لا. ط، لا. ت.

ـ يتضمن هذا الكتيب تعريفاً بمواقف سماحة السيّد الرافضة لكل الجو الاستسلامي المخيم على منطقة الشرق الأوسط، متصدياً بإعلان الموقف الإسلامي أو الصلح الرافض لكل أشكال التفاوض، وهو موقف يؤكد الخيار الجهادي المقاوم في مواجهة الاستكبار ومشاريعه.

93 ـ آية الله السيد محمد حسين فضل الله شمس لن تغيب، حياته ـ مواقفه ـ منهجه ـ ما قيل فيه ـ إشكالات وردود وخصومه الدينيّون والسياسيون، الشيخ مصطفى صحبي الخضر الحمصي، والشيخ مهدي خليل جعفر، دار المحجّة البيضاء، ط1، 1431هـ/ 2010م.

94 ـ السيد الحبيب، د. محمد رضا فضل الله، إعداد المركز الإسلامي الثقافي، مجمع الإمامين الحسنين(ع) حارة حريك، ذو القعدة 1431هـ، تشرين الأول 2010م.

ـ يتضمن هذا الكتيب تعريفاً بسيرة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله(رض) كعالم ومربٍّ ومثقف وفقيه وسياسي وشاعر...

ويرى الكاتب أن أية صفة جميلة يمكن أن تبحث عنها في قاموس الرجال، إلا وتجد لها محطة في شخصية السيد، وموقفاً في كيانه...

95 ـ أعلام التصحيح والاعتدال، مناهجهم وآراؤهم، خالد بن محمد البديوي، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1427هـ/ 2006م.

ـ تتضمن هذه المقالة الطويلة المتعلقة بسماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله(رض) تعريفاً بشخصية سماحة السيّد وخطاباتها ومواقفها المميزة بالاعتدال والتوازن، والتي أن تلخص ملامح هذه الشخصية ما أورده سماحته بأنه «لا بدّ من الخروج من أقبية الذات والخصوصيات والحسابات الضيقة، وعلينا أن نواجه قضايانا وأفكارنا

وحتى عقيدتنا بالنقد والشجاعة والجرأة قبل أن ينتقدها الآخرون، لأننا نملك كمّاً غير قليل من الموروث الذي تركه لنا الأقدمون، والذي ينبغي النظر إليه بعين النقد والتحليل. . .».

96 ـ **الإنسان بين التربية الطائفية والتربية الإنسانية**، محاضرة ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الفرع الأول، بتاريخ 27/ 7/ 1984. هذه المحاضرة جزء من كتاب **«آفاق إسلامية»**، وهي تقع بين الصفحة 347 و371. لا. ط، لا. ت.

97 ـ ـ تركز هذه المحاضرة على الدفاع عن الإنسان في كل طائفة، ولكن لا من خلال الأقنعة الطائفية، من خلال الروح الإنسانية، وبذلك نستطيع أن نتجاوز كثيراً من مشكلتنا التي تمثل عقدة في المشاعر وعقدة في الفكر والحياة وذلك كطريق للخروج من الواقع الضيق إلى آفاق المستقبل الرحب والواعد. .

98 ـ **كي لا ننسى**، مجزرة بئر العبد، ذاكرة الإرهاب الأميركي8 ـ 3 ـ 1985، إعداد مركز بيّنات للإنترنت والدراسات، لا، م، لا. ط، لا. ت.

ـ يقدِّم هذا الكُتيِّب نموذجاً للإرهاب الذي تمثله السياسة الأميركية في المنطقة العربية والإسلاميّة والعالم أجمع، موثقاً بالأدلة والأرقام حتى من داخل المجتمع والدوائر والمؤسسات الرسميّة الأميركيّة. . .

99 ـ **المقاومة الإسلاميّة**، السيد محمد حسين فضل الله. . آفاق وتطلعات، ط2، 1986م/ 1406هـ.

ـ يتضمن هذا الكتاب مساهمةً فاعلةً وفعّالة من قبل سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في رفد المجاهدين الإسلاميين في المقاومة الإسلاميّة ومجتمع المقاومة، بالتوجيهات الجهادية والإيمانية اللازمة لتصويب المسار والطريق. . إنها كلمات وأفكار أطلقها سماحة السيِّد لإثارة بعض الأجواء، وقيمتها، أنها كانت في خط حركة الواقع، تتغذى من روحه لتغذيه بالفكر الإسلامي من جديد، في عمليّة تفاعل وتكامل وانطلاقة وحركة متقدمة نحو الأهداف الإسلاميّة الكبيرة في الحياة. .

100 ـ أحاديث في قضايا الاختلاف والوحدة، آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله. إعداد السيِّد نجيب نور الدين، دار الملاك، بيروت، ط1 1421هـ/ 2000م.

ـ يتضمّن هذا الكتاب، معظم الكتابات والمقالات التي تحدّث بها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله عن مشروع الوحدة الإسلامية، التي سعى من خلالها إلى تظهير الخطوط العامّة لهذا المشروع، عارضاً بالشّرح والتّحليل لأهمّ مستلزماته، ومبيّناً لأوجه قوّته وضعفه. . .

وقد توضّح من خلال هذا الكتاب، رأي سماحة السيِّد ودوره في موضوع الوحدة، من خلال سعيه الدائم لإنعاش روح الإسلام في نفوس المسلمين، لأن هذه الروح المتّقدة ستتكفّل بإيقاظ عقولهم وأجسادهم، وتعيين وجهتها صوب الأيادي الممسكة بخناق الأمّة ومصيرها، وهي التي ستتكفّل أيضاً بقطع تلك الأيادي التي تلاعبت بماضيها وعبثت بحاضرها، واستبقت بالتّشويه صورة مستقبلها. وهذا الإسهام من سماحته، أسّس لعمل إسلاميّ مميّز في موضوع الوحدة الإسلامية، باعتبار أن ذلك شرطٌ ضروري ولازم لعودة المسلمين إلى ما كانوا عليه من قوّة ومنعة ومكانة، كأمّة موحدّة، وكقوّة موحّدة في مواجهة الكفر والاستكبار العالمي . .

101 ـ أحاديث في الوحدة الإسلامية، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله. الناشر: معاونية العلاقات الثقافية في منظمة الإعلام الإسلامي، الجمهورية الإسلاميّة في إيران ـ طهران، مطبعة العلامة الطباطبائي، ط1، 1409هـ/ 1989م.

ـ يتناول هذا الكتاب موضوع الوحدة الإسلاميّة في فكر وعقيدة وقناعة سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، حيث تمّ جمع بعض الأحاديث والمحاضرات الّتي تفضّل سماحة السيّد بإلقائها. . .

102 ـ دور المساجد في بناء الأمة وتأصيل وحدتها، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار التآخي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، لا. ط، لا. ت.

يتضمن هذا الكُتيِّب محاضرتين ألقيتا من قبل سماحة السيِّد فضل الله بفاصل سبع سنوات بين الأولى والثانية، وكلتاهما تعمل على تأصيل فكرة الوحدة الإسلاميّة وتأكيدها والتنظير لها والدعوة إليها، وذلك من خلال استلهام آيات القرآن الكريم، وكلمات النبي الأكرم(ص) وآل بيته الأطهار(ع) وسيرتهم العلميّة، كل ذلك من موقع الشعور بالمسؤولية الشرعيّة والوطنيّة والإنسانيّة الّذي يتمتع السيِّد فضل الله بمستوى عالٍ منه.

103 ـ **الحبر الأعظم والأقانيم الثلاثة**، الشيخ محمد علي الحاج، بيروت2004.

ـ يتضمن هذا الكُتيِّب محاولةً من قبل صاحبه لتحديد واقع القيادات والتنظيمات الشيعية والعلاقات فيما بينها، ومن ضمنها، سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله. . .

104 ـ **الوحدة والصمود**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، بيروت، لا. ط، 1993.

ـ يتضمن هذا الكُتيِّب وقفات تاريخية لسماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في مواجهة الهجمة الإسرائيلية الوحشيّة على الجنوب والبقاع الغربي. . .

105 ـ **آفاق إسلامية**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل، دار الزهراء للطباعة والنشر.

ـ تتضمن موضوعات هذا الكتاب الفكر الحركي الإسلامي الذي لم يكن يتحرّك في الفراغ في أجواء الترف الفكري، بل كان يتحرك في خطوات العمل ومساره الطبيعي في الحياة. .

106 ـ **نداءات للوطن والأمّة**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، المركز الثقافي الإسلامي، محرّم 1428هـ/ كانون الثاني 2007م.

ـ يتضمن هذا الكتاب مواقف لسماحة السيِّد يحدّد فيها للوطن صورة الأمن والأمان. . ويرسم للأمّة معالم الطريق، لتخرج من أنفاق التفتت

والتكفير والعصبيّات، إلى حيث الإسلام النقيّ بكلّ أصالته، لتخرج منتصرةً على ذاتها وعلى أعدائها.

107 ـ **القائد القدوة،** سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، المركز الثقافي الإسلامي، دار الملاك، بيروت، لا. ط.، 1993.

ـ يتضمن هذا الكُتيِّب موضوعات كتبها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله منذ ما يفوق الثلاثين من الأعوام حول خطوات رسول الله(ص) في الدعوة والعمل والجهاد والحركة لإعلاء كلمة الله في الأرض.

108 ـ **الحركة الإسلامية هموم وقضايا،** سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط4، 1422هـ/ 2001م.

ـ يعمد هذا الكتاب إلى مواجهة قضايا الحركة الإسلاميّة في تصويب حركتها، وتثبيت مواقعها، وتأصيل مفاهيمها، وإثارة الحوار مع كلّ الذين يريدون الحوار من الداخل والخارج، والنّفاذ إلى كلّ الثغرات في جدار الاستكبار العالمي. . .

109 ـ **مع الحكمة في خط الإسلام،** سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، مؤسسة الوفاء، ط1، 1406هـ/ 1985.

ـ لقد شرح سماحة السيد أهداف هذا الكتاب بالقول: «لقد حاولت في هذه الكلمات أن أُثير التفكير الإسلامي في أكثر من قضيّة، وأن أحاور الطموحات الإسلامية للتحرك في مواجهة الأحداث بقوّة، وفي التعامل مع المتغيرات بواقعية، لئلا تتحول الحركة الإسلامية إلى قفزات منفعلة في الفراغ على مستوى التخطيط، أو على مستوى التنفيذ. . .».

110 ـ **من أجل الإسلام،** سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، لا. ط، 1425هـ/ 2004م.

ـ يتضمن كتاب من أجل الإسلام دروساً في العقيدة والجهاد، استلهم منها المؤمنون الرؤية الصحيحة لما يحيكه الاستعمار للساحة اللبنانية

والمنطقة والعالم. . . فتوضّحت معالم خط إسلامي سياسي شرعي في ظروف حالكة، اختلطت فيها المفاهيم. . . وضاع فيها الناس وسط حملات التشويش والتضليل.

111 ـ **الحركة الإسلاميّة: ما لها ما عليها**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ يتضمن هذا الكتاب تشخيصاً لواقع الحركة الإسلاميّة منذ انطلاقتها، ومراجعةً نقديّةً ومستشرفة لمسارها، متناولاً بالتحليل لنجاحاتها وإخفاقاتها، وذلك من خلال نصوص كتبها سماحة السيّد بقلمه، وأخرى مقابلات حيّة أُجريت معه. .

112 ـ **في آفاق الحوار الإسلاميّ ـ المسيحي**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط3، 1426هـ/ 2005م.

ـ يركز هذا الكتاب على إضاءات متنوعة على طبيعة العلاقة بين الإسلام والمسيحية، مُبيناً مختلف الشروط والعوائق والالتباسات التي تحتكم إليها، مقدّماً وجهات نظر تتناول السبل الآيلة للخروج من المأزق، مشيراً إلى أنّ الهم الطاغي هو السعي إلى تأسيس علاقة سليمة ومشتركة، لا تفرضها المنطلقات الفكريّة لكلا الدينين فحسب، بل الضرورات الوجوديّة والوظيفيّة.

113 ـ **حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد وتنسيق: د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط2، 1422هـ/ 2001م.

ـ يركز الكتاب على أهمية الحوار كفكرة ونهج آمن به سماحة آية الله العظمى السيّد فضل الله، وأرسى أسسه ودعائمه كوسيلة بشريّة إنسانيّة لا يجب التقليل من أهميتها، فكما السلاح وسيلة المتنازعين، كذلك الحوار وسيلة المتعارفين. وهما يلعبان أدواراً متعاكسة بنسبة كبيرة جداً، فحين يتغلب منطق السلاح، ينكفئ منطق الحوار، والعكس صحيح. وكلما

ارتفعت قيم الإنسان إلى أعلى، كانت وسيلة الحوار هي السلاح الأمضى لتواجه المجموعات البشرية وتقابلها..

114 ـ **صراع الإرادات**، دراسة في الفكر الحركي لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، سليم الحسني، دار الملاك، ط2، 1416هـ/ 1995م.

ـ يُشكّل هذا الكتاب محاولةً لدراسة الفكر الحركي لآية الله العظمى السيِّد فضل الله، في أبعاده وجوانبه، واستعراض الخصائص الحركية التي يتميز بها، وذلك من خلال تصدي سماحته للقضايا الهامة في العالم الإسلامي، عبر طرح آرائه بكل وضوح وشفافية، والأكثر من ذلك، إصرار سماحته على تحديد معالم الطريق واتجاهات التحرّك لأبناء الأمّة، كما أرسل نظراته نحو المستقبل، مقدماً تصوّره لما يمكن أن يحدث..

115 ـ **مناقشة هادئة لأفكار بابا الفاتيكان**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

ـ يتضمن هذا الكُتيِّب ردّاً علميّاً وموضوعياً من قبل سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله على ما ورد من مغالطات فكريّة وحضاريّة واتهامات تمسُّ الواقع العقيدي الإسلامي من قبل بابا الفاتيكان (بيندكت السادس عشر)، أثناء المحاضرة التي ألقاها خلال زيارة لموطنه الأصلي ألمانيا، وذلك بتاريخ 14 أيلول 2006.

116 ـ **الإسلاميون والتحديات المعاصرة**، مطارحات فكريّة وسياسية معاصرة لسماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: سليم الحسني، دار الملاك، ط2، 1417هـ/ 1997م.

يستعرض هذا الكتاب ما يتناوله سماحة السيِّد بنظرته الشموليّة للتحديات السياسيّة والاستراتيجيّة والتاريخيّة الراهنة، مقدماً وجهة نظر الإسلاميين فيها، مستعرضاً وشارحاً ومحللاً لجملة قضايا، نذكر منها على

سبيل المثال: النظام العالمي الجديد، القومية، الماركسية، الإرهاب، الأصولية، الجمهورية الإسلاميّة، الصهيونية... إلخ.

117 ـ بيّنات، حوارات فكريّة في شؤون الدين والإنسان والحياة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، جزءان، إعداد وتنسيق: شفيق الموسوي، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 1999م.

ـ يتضمن هذا الكتاب مجموعة من الأفكار والملاحظات والمداخلات المنفتحة على أكثر من أفق ثقافي وواقع حركي وانفتاح روحي، وصراع فكري، وساحة سياسية في حوارات متعلقة بشؤون الدين والإنسان والحياة..

118 ـ قضايا إسلامية معاصرة، حوار مع السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: خالد اللحّام، دار الملاك، ط2، 1415هـ/ 1995.

ـ يتضمن هذا الكتاب الحواري مع سماحة السيِّد، محاولةً لإيضاح موقف الإسلام في أكثر من قضية، بحيث نجد أن الكثير مما نأخذه على الحالة الإسلاميّة، لا أساس له على مستوى الشريعة والواقع...

119 ـ مفاهيم إسلامية عامة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط3، 1422هـ/ 2001م.

ـ يتضمن هذا الكتاب مدرسةً تربويةً أخلاقيةً اجتماعيةً متحركةً حيّةً، استقى سماحة آية الله العظمى السيِّد فضل الله ينابيعها الثرّة، ومصادرها، وعناوينها، من كتاب الله العزيز، وسيرة نبيِّه الأعظم، وحركيّة الأئمة الأطهار من أهل البيت(ع)، ليكون هذا الإنجاز من المآثر العظيمة التي أوضحت سنّة السيِّد ومنهجيّته وموضوعيته التي بدأها مبكراً في سن الشباب، وبقي عليها وهو يلجُ السبعين من العمر، لتبقى هذه المفاهيم عناوين الإسلام ومبادئه..

120 ـ رؤى ومواقف، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، الحلقة الثالثة، دار الملاك، لا. ط، 1417هـ/ 1997م. الحلقة الرابعة، دار الملاك، ط1، 1417هـ/ 1997م.

ـ تشير الموضوعات الّتي تثيرها حلقات رؤى ومواقف، إلى نموذج من الهموم والاهتمامات التي آل سماحة آية الله العظمى السّد محمد حسين فضل الله على نفسه التصدي لها منذ بداية مسيرته الحركية الإسلاميّة، فكان عنوانا الإسلام ونهضة الأمّة يُشكِّلان الهاجس الرئيسي في فكر سماحته ونشاطه، فقد صبّ كلّ اهتمامه على اكتشاف الداء الكبير الذي يفتك بالأمّة، وفي العمل على معالجته، مع كل ما يكتنف هذا العلاج من جهد وتضحيات وصبر...

121 ـ للإنسان والحياة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد وتنسيق: السيّد شفيق الموسوي، دار الملاك، ط3، 1421هـ/ 2001م.

ـ يتضمن هذا الكتاب رداً يحمل بين جنباته حلولاً عمليّة وواقعيّة لجملة من المشاكل التي ينوء تحت ثقلها العقل الذي ضاع بين مدنيّة الغرب وثقل التخلّف الذي يسكن نسيج الواقع العربي والإسلامي.. وهذه الحلول، وإن وضعت الأساس لانطلاق الفكر ليبحث في آفاق أوسع وأشمل، جاءت لتبيِّن حيويّة الإسلام وواقعيته في نظرته إلى الكون والحياة والإنسان...

122 ـ الجُمعة منبر ومحراب، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، توثيق لخطب الجُمعة للعام 1988، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1997م.

ـ يتضمن هذا الكتاب خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في العام 1988، وفيها موضوعات فكريّة وثقافية واجتماعية وسياسية وجهادية غنيّة ومتنوعة.

123 ـ صلاة الجُمعة، الكلمة والموقف، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، توثيق لخطب الجُمعة 1989، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ يتضمن هذا الكتاب خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله

العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في العام 1989، وفيها موضوعات فكريّة وثقافية واجتماعية وسياسية وجهادية غنيّة ومتنوعة.

124 ـ صلاة الجُمعة الكلمة والموقف، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد وتنسيق: السيّد شفيق الموسوي، دار الملاك، ط1، 1419هـ/ 1998م.

ـ يتضمن هذا الكتاب خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله(رض)، وفيها موضوعات فكريّة وثقافية واجتماعية وسياسية وجهادية غنيّة ومتنوعة.

125 ـ صلاة الجُمعة، الكلمة والمواقف، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، توثيق لخطب الجُمعة للعام 1997، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ يتضمن خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في العام 1997، وفيها موضوعات فكريّة وثقافية واجتماعية وسياسية وجهادية.

126 ـ صلاة الجُمعة، الكلمة والموقف، ذو القعدة 1425هـ ـ ذو القعدة 1426هـ، 2005م. سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إعداد وتنسيق: السيّد شفيق محمد الموسوي، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

ـ يتضمن هذا الكتاب خُطب الجُمعة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في العام 2004، وفيها موضوعات فكريّة وثقافية واجتماعية وسياسية وجهادية غنيّة ومتنوعة. . .

127 ـ إشراقة العقل، خمس حلقات، أفكار ورؤى وتطلعات، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إصدار المركز الإسلامي الثقافي، مسجد الإمامين الحسنين(ع)، لبنان، حارة حريك، دار الملاك، الحلقة الخامسة، ط1، 1430هـ/ 2009م.

ـ تتضمن هذه الحلقات موضوعات تاريخية ودينية واجتماعية متنوعة،

وتشكّل الحلقة الخامسة مادةً مختصرةً عن كتاب سماحة السيّد «الزهراء القدوة»، الذي عمل على إعداده سماحة العلامة الشيخ حسين الخشن.

128 ـ **اتجاهات وأعلام**، حوارات فكريّة في شؤون المرجعيّة والحركة الإسلاميّة، إعداد: المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، لا. ط، لا. ت. سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض).

ـ يتضمن هذا الكتاب حوارات فكريّة في شؤون المرجعيّة والحركة الإسلاميّة. . شارك في إعداد الكتاب الأستاذ ياسر حريري، الصحافي في جريدة الديار، وسماحة الشيخ حسين الخشن، والأخوة في مكتب سماحة السيّد، الأستاذ هاني عبد الله، الشيخ حسن بشير، والدكتور نجيب نور الدين.

129 ـ **مسائل عقائدية**، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ط1، 1422هـ/ 2001، إيران قم المقدسة، ط2، دار الملاك، لبنان، 1422هـ/ 2001م.

ـ يتضمن هذا الكتاب موضوعات تسعى لنشر الوعي العقائدي والفكري بين المؤمنين بشكلٍ يقوّي التزامهم الإسلامي، ويشدّ من عزيمتهم الإيمانية، للصمود أمام حالات التشكيك والنيل من المنهج الحق الذي يريده الله سبحانه وتعالى لعباده.

130 ـ **الإسلام والمسيحية: بين ذهنية الصراع وحركية اللقاء**، محاضرة ألقيت في قاعة الأسمبلي هول في الجامعة الأميركية في بيروت، بتاريخ 19 كانون الثاني 1994، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، لا. ط، 1418هـ/ 1997م.

ـ ركّزت هذه المحاضرة من قبل سماحته على التأسيس لعلاقة سليمة ومشتركة بين المسيحية والإسلام وفق القواعد الإلهية الصافية والسليمة. . .

131 ـ **وطن ممنوع من الصرف**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، لا. ط، 1427هـ/ 2006م.

ـ هذا الكتاب جمع بين دفتيه سلسلة المواقف المتنوعة من مجرى الحياة السياسية والاجتماعية اللبنانية بين حدّي العامين 2005 ـ 2006.

132 ـ الحوار بلا شروط، تمرد على ثقافة الخوف. المقابلة التي أجرتها الـ L. B. C مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، ضمن برنامج «كلام الناس» في 28/ 12/ 1995، دار الملاك، لا. ط، 1416هـ/ 1996م.

ـ يتضمن هذا الحوار التلفزيوني مع سماحته موضوعات دينية وفكريّة وسياسية واجتماعية متنوعة..

133 ـ خطوات على طريق الإسلام، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، دار الملاك، ط5، 1425هـ/ 2004م.

ـ لقد كتب سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله هذا الكتاب على ضوء الشموع الزاوية، وصدى القذائف المتناثرة، منذ ثلاثين عاماً، في حرب أهلية مدمُرة، وقد تلمّس سماحته فيه خطوات الإسلام الحركيّ الأصيل، مستوحياً من معانيه كُلّ دروب الحق والخير والجمال.

134 ـ تحدّيات الإسلام بين الحداثة والمعاصرة، محاضرة ألقيت في طرابلس بدعوة من الرابطة الثقافية في 16 ربيع الأول 1419هـ/ الموافق 10 تموز 1998، دار الملاك، ط1 1419هـ/ 1999م.

ـ يتمحور موضوع المحاضرة التي ألقاها سماحة السيِّد حول موضوع مركزي قوامه بناء الإنسان الذي تتفتّح حريته بمقدار عبوديته لله، والذي يتمسك بالكلمة السواء بحثاً عن مواطن اللقاء مع الآخر...

135 ـ الإسلام وقدرته على التنافس الحضاري، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، محاضرة ألقيت في طرابلس بدعوة من الرابطة الثقافية في معرض رشيد كرامي الدولي، 22 محرم 1420هـ الموافق 7 أيار 1999، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 1999م.

ـ تتضمن موضوعات هذا الكُتيِّب تظهيراً للمساحات الهامة والحيوية التي يتمتع بها الفكر الإسلامي والرسالة الإسلاميّة، والتي يندرج في سياقها، إعادة توكيد عالميّة الرسالة «ولازمكانيتها»، باعتبارها خاتمة

الرسالات، ومتضمنةً لكافة المكونات الحضارية التي تباهي وتفاخر بها أيّة حضارة عالمية راهنة. . .

136 ـ قضايانا على ضوء الإسلام، آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط8، 1425هـ/ 2004م.

ـ يدور هذا الكتاب الذي انطلقت أبحاثه منذ ستّ وثلاثين سنة، حول قضايا إسلاميّة متنوّعة في الفكر والحركة والمنهج، وفي تحديات الواقع، وفي آفاق الإسلام الواسعة ومواقعه الممتدة، وإنسانه المتحرك أبداً في الطريق إلى تأكيد الإسلام في شخصيته، وتأكيد الشخصية بالإسلام، ويبقى للعاملين في حقل الدعوة والثقافة والحركة، الكثير مما يبحثون ويفكرون ويستنتجون في نطاق الفكر الإسلامي الأصيل. . .

137 ـ خطاب الإسلاميين والمستقبل، حوارات مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: غسان بن جدو، دار الملاك، ط3، 1422هـ/ 2001م.

ـ يتضمن هذا الكتاب تأكيداً لتداخل الخطاب الإسلامي بالمشروع، والشكل بالمضمون، والمصطلح بالمفهوم، والإصرار على الغد يبدأ اليوم، وأن المستقبل يُنحت في الحاضر، لذا سعى الكتاب إلى تحديد معايير وسمات الخطاب نظرياً وتفصيلياً، عبر المناقشة وتجديد الخوض في بعض القضايا التي تُثار باستمرار في الواقع العربي، وبين ثنايا الاهتمامات النخبوية والأكاديمية. . كما أكد الكتاب الكثير من القضايا الاستراتيجية، ووقف على تطوّر المشروع الإسلامي والحركات الإسلاميّة خلال الأعوام والعقود القادمة، سواء في إطار المجتمعات العربية والإسلاميّة، أو في العلاقة مع الغرب. .

138 ـ حوارات في الحرمين الشريفين، العلامة السيّد محمد حسين فضل الله، مجموعة فتاوى في موسم الحج، المركز الوثائقي لتراث أهل البيت(ع). الموسم، موسوعة فصلية مصوّرة تعنى بالآثار والتراث، صاحبها ورئيس تحريرها محمد سعيد الطريحي. هذا الجزء من الموسم دوّنه الأستاذ حسن عبد الحسين اللواتي المسقطي وولده الأستاذ علاء،

المكتبة الأهلية لاهاي، دار الموسم للإعلام، لا. ط، 2009 ـ 2010.

ـ يتضمن هذا الجزء من الموسم الحوارات والأسئلة والاستفتاءات الفقهيّة والعقائديّة والفكريّة والتاريخيّة والسياسيّة.. لتي أجاب عنها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في موسم الحج أثناء لقائه الجاليات الإسلاميّة والحجاج المسلمين..

139 ـ خطاب المقاومة والنصر، في مواجهة الحرب الإسرائيلية على لبنان، (تموز2006)، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط1، 1427هـ/ 2006م.

ـ يقدم هذا الكتاب صورةً لسماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله المقاوم والمجاهد على كل جبهات المقاومة والجهاد، فسماحته لم يهدأ ولم يلن طيلة ثلاثة وثلاثين يوماً (حرب تموز2006) من المواجهات الدامية مع قوى الاستكبار والظلم، وكانت روحه تحلّق مع الشهداء في عليائهم، ومع المجاهدين في مواقفهم، ومع الأهل في قراهم وأماكن نزوحهم، وفي الوقت نفسه، كان يقتحم ساحات العدو الخلفيّة، وقاعات المتآمرين المغلقة، فيفضح العدو، ويردّ على المشكك، ويحرج المتردد، ويُساجل أكثر من جهة سياسية، ويحاور غير طرف، ويشدّ من أزر المجاهدين والأهل، فيما كانت عيناه شاخصتين إلى جماهير الأمّة وهي تنهض على إيقاع ملاحم البطولة والجهاد، فيرى تباشير نصر قادم يُعيد إلى الأمّة حضورها في العالم، لأنَّ أمّةً بلا مقاومة تبقى على هامش التاريخ.

140 ـ المدنّس والمقدّس، أميركا وراية الإرهاب الدولي، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار رياض الريّس للكتب والنشر، ط1، حزيران 2003.

ـ يتضمن هذا الكتاب مجموعةً من المواقف المركّزة التي أطلقها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله(قده) من جملة الأحداث والتطورات التي حصلت جراء المواجهات المتبادلة بين قوى إسلامية وعربية من جهة، وأميركا من جهة أخرى...

141 ـ إرادة القوّة، جهاد المقاومة في خطاب سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق: د. نجيب نور الدين، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.

ـ هذا الكتاب، هو نموذج حيّ لخلاصة تجربة عالم فقيه، ومقاوم مجاهد، أسهم بفاعلية في إطلاق حركة المقاومة في لبنان والمنطقة، وكان راعياً لمسارها فكراً وممارسةً وإشرافاً. ومن هنا، يكتسب هذا المؤلَّف أهميته الاستثنائيّة ومصداقيّته الاستراتيجيّة. . .

142 ـ الإسلام وفلسطين، حوار شامل مع السيّد محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار: محمد سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ـ بيروت، ط1، تشرين الثاني 1995.

ـ تناول هذا الكتاب من خلال الأسئلة التي طرحت على سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، موضوعات ومحاور مختلفة ولا سيما الموضوعات التالية:

ـ كيف يقرأ سماحة السيِّد الإسلام، العلم، العقل، الحرية، العدل، المرأة والعلمانية، علاقة الإنسان بالله، مسألة الخلافات بين أهل الشيعة وأهل السنة، ودعوته إلى مذهبية فكريّة بدلاً من المذهبية الطائفية، العلاقة بين العروبة والإسلام، علاقة الإسلام بالديانتين اليهودية والمسيحية، وحظوظ الصراع ومستقبله، ونشاطاته الاجتماعية والخيرية في لبنان ومصادر تمويلها. . .

143 ـ العلامة فضل الله وتحدّي الممنوع، علي حسن سرور، دار الملاك، ط2، 1424هـ/ 2004م.

ـ لقد هدف صاحب هذا الكتاب، الذي جاء تأليفه وإعداده نتيجةً لحوار صريح وواضح مع سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، إلى التجاوب مع رغبة وتساؤلات الكثير من الناس، الذين أرادوا معرفة آراء سماحة السيِّد في الكثير من الأمور التي يشهدها عالمنا حالياً، وخصوصاً تلك الأمور المتعلقة بمستقبل المفاوضات الجارية بين

العرب وإسرائيل، ومستقبل النظام العالمي الجديد، كما تسميه الإدارة الأميركية، ومستقبل الوحدة الأوروبية، لأن معظم هؤلاء الناس قالوا لصاحب الكتاب إنّهم يفهمون مجريات الأمور والأحداث من خلال تصريحات العلامة فضل الله وقراءته لهذه الأحداث. . .

144 ـ الإسلام ومنطق القوّة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، ط4، 1423هـ/ 2003م.

ـ كتابٌ يركّز على تصويب المفاهيم الإسلاميّة العامة، والتي كثر الجدل حولها، ومنها موضوع القوّة، حيث اعتبر سماحته أنه لا بدَّ من «أن نركُز على قضية التربية الإسلاميّة التي يُراد بها تعميق مفاهيم القوّة في فكر الإنسان وشعوره، ليرتبط بالقوّة من خلال مفاهيمها الإسلاميّة الواسعة الممتدة، فلا يبقى عرضةً للتأثر بالمفاهيم البدائية التي تحُصُر القوّة في نطاق الفروسيّة الذاتية، أو تبتعد بها عن كل المعاني والقيم الكبيرة الممتدة في الحياة. . .

145 ـ الفقيه والدولة، الفكر السياسي الشيعي، **فؤاد إبراهيم**، ورد في الكتاب تحت عنوان مقابلة خاصة: مقابلة مع سماحة السيّد محمد حسين فضل الله (439 ـ 445). دار الكنوز الأدبيّة، بيروت ـ لبنان، ط1، 1998.

146 ـ أمراء وقبائل، خفايا وحقائق لبنانية، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد وتنسيق: د. نجيب نور الدين، دار رياض الريِّس للكتب والنشر، ط1، آذار 2001.

ـ يتضمن هذا الكتاب أبرز المقابلات الإعلاميّة التي أجراها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، والتي تحتوي على مواقفه المتعلقة بالأوضاع اللبنانية، وذلك على مدى نيِّف وعشر سنين، وقد تمّ نشرها أو إذاعتها عبر المجلات والإذاعات والتلفزيونات والفضائيات اللبنانية والعربية والدولية، وذلك وفق منهجية علميّة ومتزنة ودقيقة ومتجردة. .

147 ـ عن سنوات ومواقف وشخصيات، هكذا تحدّث. . هكذا قال، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، حاورته منى سكريّة، دار النهار، بيروت، ط1، آذار 2007م.

ـ تتمحور مواضيع الكتاب حول الإسلام والحوار، الإسلام والعلم، بناء الإنسان، ومزيج من ذكريات شخصية لسماحة السيِّد..

أما المنطلق الأساس لهذا كله، فكان السؤال: ماذا حلّ بعد 11 أيلول؟ ولكن برغبة النقد الإيجابي لما لنا وما علينا من تأخر وتخلف، ولما للغرب وما عليه من قلة العدالة تجاهنا...

148 ـ رسالة التآخي(2) تأملات في داخل الشخصيّة الإسلاميّة. المحاضَرة التي ألقاها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في المؤتمر الثاني عشر لرابطة الشباب المُسلم في لندن، في 15 ربيع الثاني 1398هـ/ الموافق 24/ 4/ 1978. إصدار رابطة أصدقاء المسجد.

ـ وتتضمن هذه الرسالة سمات ومميزات الشخصية الإسلامية الرساليّة...

149 ـ الندوة،

ـ إعداد: عادل القاضي

ـ الجزء الأول، دار الملاك، ط5، 1418هـ/ 1998م.

ـ الجزء الثاني، دار الملاك، ط4، 1419هـ/ 1998م.

ـ الجزء الثالث، دار الملاك، ط1، 1418هـ/ 1998.

ـ الجزء الرابع، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2000م.

ـ الجزء الخامس، دار الملاك، ط2، 1421هـ/ 2000م.

ـ الجزء السادس، دار الملاك، ط1، 1420هـ/ 2000م.

ـ الجزء السابع، دار الملاك، ط1، 1421هـ/ 2000م.

ـ الجزء الثامن، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2001م.

ـ الجزء التاسع، دار الملاك، ط1، 1422هـ/ 2002م.

ـ الجزء العاشر، دار الملاك، ط1، 1423هـ/ 2002م.

ـ الجزء الحادي عشر، دار الملاك، ط1، 1424هـ/ 2003م.

ـ الجزء الثاني عشر، دار الملاك، ط1، 1424هـ/ 2004م.

ـ الجزء الثالث عشر، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ الجزء الرابع عشر، دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م.

ـ الجزء الخامس عشر، دار الملاك، ط1، 1426هـ/ 2005م.

ـ الجزء السادس عشر، دار الملاك، ط1، 1427هـ/ 2006م.

ـ الجزء السابع عشر، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

ـ الجزء الثامن عشر، دار الملاك، ط1، 1428هـ/ 2007م.

ـ الجزء التاسع عشر، دار الملاك، ط1، 1429هـ/ 2008م.

ـ مشروع «الندوة» الحواريّة الذي انطلق به سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله في لبنان أولاً، ثم امتدَّ إلى أرض الشام، هو أكثر من لقاء أسبوعي، يطرح فيه الجمهور همومه الفكريّة والثقافية والعقيدية والفقهية أمام سماحته، ويجيب سماحته عن هذه الأسئلة بصراحته العلمية الرزينة المعهودة، وبهذا المعنى والمبنى، هي ليست ندوةً للأسئلة وللأجوبة فقط، بقدر ما هي تحريض دائم للتفكير وللعمل بطريقة إسلاميّة.

150 ـ 100 سؤال وجواب

ـ سلسلة حوارات عقائدية وفقهية وقرآنية ومفاهيم عامة مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، (52 حلقة).

إصدار المركز الإسلامي الثقافي.

هيئة الإعداد والتنسيق: الشيخ محمد أديب قبيسي ـ السيّد جعفر فضل الله ـ الشيخ إسماعيل الزين، والسيّد شفيق الموسوي.

طبعت الطبعات الأولى منها ما بين 1422هـ/ 2001م و 1430هـ 2009م، في مطابع المستقبل ـ بيروت بئر حسن. . .

151 ـ العقلانية والحوار من أجل التغيير، السيد محمد حسين فضل الله، العقلانية والحوار من أجل التغيير، مجموعة من مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيرو، ط1، 2010.

ـ تركز موضوعات هذا الكتاب على إيران تميّز المشروع النهضوي ـ التجديدي للسيد فضل الله كما يتجلى ذلك من خلال كتاباته وخطبه ومحاضراته ومواقفه وفتاواه، بعدم الاستغراق في التنظير الفكري البعيد عن الواقع، وإنما القدرة على الجمع بين التنظير الفكري والممارسة العملية، والانخراط في معايشة هموم الواقع ومعالجة تحدياته. . .

152 ـ العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله، مشروع نهضة للأمّة، محمد حسين ترحيني، دار المحجّة البيضاء، ط1، 1432هـ/ 2011م.

ـ يبحث هذا الكتاب في شخصية سماحة السيّد محمد حسين فضل الله الذي كان على مدى الأعوام الأربعين الماضية، من المؤسسين الكبار للعمل الإسلامي الحركي في لبنان، وداعماً أساسياً للمقاومة الإسلامية، مركزاً على أن الحالة الإسلامية في لبنان شقّت طريقاً صعباً لم يكن ليعبَّد لولا دفق من الإرادات القوية والشجاعة المؤمنة وصنف خاص من الرجالات، وفي مقدمتهم، سماحة المرجع فضل الله(قده)، الذي شكل مشروعه مشروع نهضة الأمة على المستويات المختلفة، ولا سيما المستوى الفكري، الذي رأى أنه يشكّل الرافد الأساس لكلّ المشاريع المتصلة بالإسلام على صعد السياسية والاجتماعية المتنوعة. . .

153 ـ الفكر السياسي عند السيد محمد حسين فضل الله، نزار محمد جودة الميالي، مركز ابن إدريس الحلي للتنمية الفقهية والثقافية، توزيع شركة دار السلام، بيروت، ط1، 2011.

ـ تتضمن هذه الدراسة آراء وطروحات السيد محمد حسين فضل الله في المجال السياسي بما تنطوي عليه من مزاوجة بين الرؤية الفقهية ومتطلبات الواقعية السياسية.

154 ـ رحيل الحبيب، (1)،إشراف شفيق محمد الموسوي، إصدار

المركز الإسلامي الثقافي، مجمع الإمامين الحسنين(ع)، لبنان، حارة حريك، مطابع المستقبل، لا. ط، لا. ت.

ـ هو كتاب صادر عن المركز الإسلامي الثقافي في الذكرى السنوية الأولى لرحيل السيد(رض)، يتضمن توثيقاً للبيانات والمقالات ومجالس النعي والتغربة للحوزات والمؤسسات والشخصيات الدينية كما وردت في وسائل الإعلام. . .

155 ـ في وداع الحبيب، كتابات ومقالات في رحيل فقيد الأمة، الفقيه المجدد، سماحة العلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله(رض)، إشراف شفيق محمد الموسوي، إصدار المركز الإسلامي الثقافي، مجمع الإمامين الحسنين(ع)، لا. د، لا. ط، لا. ت.

ـ يشكل هذا الكتاب توثيقاً للمقالات التي كتبت في وداع سماحة السيّد المرجع فضل الله، وبمشاعر صادقة تتناول السيّد المرجع والمجدد والعالم والإنسان والأب والمقاوم المجاهد والراعي المربي ورجل المؤسسات والأديب والشاعر ومالئ الدنيا فقهاً أصيلاً متجدداً وخيراً ومحبّة وسماحة على مدى السمع والبصر. . . فكانت كتاباتهم بنبض القلب حبّاً ووفاءً للسيّد. . .

سابعاً: قضايا الأسرة (المرأة ـ الشباب ـ الطفولة)

156 ـ تأملات إسلامية حول المرأة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الملاك، لا. ط، 1425هـ/ 2005م.

ـ يتضمّن هذا الكتاب تأمّلات في أوضاع المرأة المسلمة، مثيراً بعض الأفكار والتّساؤلات حول الكثير من الأمور المتعلّقة بها، وهو يعدّ تجربةً من أجل المرأة الجديدة إلى جانب الرجل الجديد، في وعي الإسلام للجانب الإنساني في علاقتهما ببعضهما البعض، وفي حركتهما في الحياة. . .

157 ـ دنيا المرأة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، حاورته: سهام حميّة، أعدّته: منى بليبل، إصدار المركز الإسلامي الثقافي، دار الملاك، ط5، 1424هـ/ 2003م. ط6، 1425هـ/ 2005م.

يتضمن الكتاب نظرية سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله في معالجته قضية حريّة المرأة وأهميّة دورها في الحياة العامّة، وذلك من منطلق إنساني بحت، موظفاً علمه وفكره في سبيل الانتصار لإنسانيتها، ليس على مستوى العناوين فقط، بل على مستوى تجلّياتها العملانيّة أيضاً، وقد انطلق سماحته في ذلك من حقيقة ثابتة لديه تحكم كامل رؤيته للإسلام، وهي أن الإسلام ما جاء إلاّ لتأكيد إنسانيّة الإنسان وبلورتها. . .

158 ـ الزهراء القدوة، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، إعداد: حسين أحمد الخشن، دار الملاك، ط3، 1425هـ/ 2004م.

ـ هذا الكتاب في الأساس، هو مجموعة من المحاضرات والخطب ألقاها سماحة العلامة السيّد محمّد حسين فضل الله في مناسبات عديدة، وعلى أكثر من منبر، وقد جمعها سماحة العلامة الشّيخ حسين الخشن، بعد تهذيبها وترتيبها وحذف المتكرر منها، لتصدر في هذا الكتاب. . .

159 ـ المرأة في الفكر الفلسفي الاجتماعي الإسلامي، دراسة في فكر السيد محمد حسين فضل الله، إعداد سهام حمية، دار الملاك، ط1، 1425هـ/ 2004م.

ـ تؤكد هذه الدراسة الأكاديمية أن للمرأة حيزاً كبيراً في النّتاج الفكري الإنساني المتجدد في الزمان والمكان، والذي يؤكد مكانة المرأة وعظيم منزلتها وسمو موقعها في عملية التغيير والبناء والانطلاق بالحياة نحو عالم مثاليّ أفضل. . .

160 ـ الزهراء(ع) المعصومة، أنموذج المرأة العالمية، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، اللقاء الحواري المباشر ـ قاعة الجنان في 20 جمادى الثانية 1418هـ، الموافق 23 تشرين الأول 1997م. سلسلة بشائر الإيمان، إذاعة البشائر، صوت الإيمان، دار الملاك، ط2، 1418هـ/ 1998م.

ـ يؤكد هذا الكُتيِّب إعطاء المقدّسة السيِّدة فاطمة الزهراء(ع) قيمتها

العالية، بعيداً عن سوق المزايدات والمهاترات، لتبقى الإنسان القدوة والمعصومة التي يرى كلّ شريف في سيرتها وحياتها، أنموذج الحياة الرائدة.

161 ـ **على طريق الأسرة المسلمة**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، محاضرة ألقاها سماحته في دمشق بتاريخ 24 ذي الحجّة 1398هـ، الموافق 24 تشرين الثاني 1978م، دار الملاك، لا. ط، 1423هـ/ 2003م.

ـ يحاول سماحة السيِّد في هذه المحاضرة، التّركيز على تقاليد جديدة مستوحاة من روح الإسلام، بعد أن أصبحت مناسباتنا الاجتماعية استغراقاً في أجواء اللّهو والعبث البعيدة عن تقاليد الإسلام، وهذه المحاضرة لسماحته تجسّد هذا الأسلوب الجديد...

162 ـ **دنيا الطفل**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، حاورته: نبيهة محيدلي، دار الملاك، ط3، 1425هـ/ 2004م.

ـ يتضمن هذا الكتاب حواراً جاداً مع سماحة السيِّد حول الطفل والطفولة، بعيداً عن السطحيّة والارتجاليّة، ومن منطلق فكر مُنفتح على الواقع المعاصر، مقارناً بالمشاكل النفسية والروحيّة والسلوكيّة والأخطاء والتربوية في التعامل مع الطفل على صعيد البيت والمدرسة والحياة الاجتماعية العامة...

163 ـ **دنيا الشباب**، سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، أجرى الحوار: أحمد أحمد وعادل القاضي، مؤسسة العارف للمطبوعات، ط1، 1415هـ/ 1995م.

ـ يتضمن هذا الكتاب حواراً شاملاً وصريحاً وجريئاً مع سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله حول كلّ ما يمسّ قضايا الشباب ومشكلاتهم في الصميم... هذا إضافةً إلى وضع ملحق في آخر الكتاب بفتاوى أطلقها سماحة السيِّد، وهي بمجموعها تتعلق بحياة الشباب ورداً على تساؤلاتهم..

164 ـ سلسلة منشورات مركز شؤون العمل النسوي، (1)، المرأة بين واقعها وحقها في الاجتماع السياسي الإسلامي.

ـ ندوة حواريّة مع سماحة آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، دار الثقلين، بيروت، لبنان، لا. ط، 1995م/ 1415هـ.

ـ يتضمن موضوع هذه الندوة الحواريّة التي قدّمها سماحة آية الله العظمى السيِّد محمد حسين فضل الله، محاولةً لرفع المظلومية التاريخية التي لحقت بالمرأة المسلمة، والعمل على توفير الفرص الحضارية لها لترقى مكانتها المرموقة في المشروع الحضاري الإسلامي...

فهــرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- غ -

- ف -

- ك -

- ل -

- م -

- ن -

- ي -

مجلدات الموسوعة

محتويات المجلد الأول
المنهجية والسيرة والمرجعية والفتاوى

محتويات المجلد الثاني
العقائد والتفسير القرآني

محتويات المجلد الثالث
الشريعة والعبادات والفقه

محتويـات المجلد الرابع
السيـرة النبويَّـة وأهـل البيـت (ع)

محتويـات المجلد الخامس
الصحابة والتشيّع والإمامة والخلافة

محتويـات المجلد السادس
الفكـر السياسـي وقضايـا الأمـة

محتويـات المجلد السابع
الفكـر الاجتماعي
المرأة والأخلاق والإنسان والتربية

محتويات المجلد الثامن
الحضارة والفكر والحركة والوحدة

محتويات المجلد التاسع
العلم والأدب والفن

تجليد : شركة فؤاد البعينو للتجليد ش.م.م.
BINDING : FOUAD BAAYNO BOOKBINDERY S.A.R.L.